وليام إرنست هوكنج

معنى الخلود في الخبرات الإنسانية

ترجمة

متري أمين

مراجعة

محمد علي العريان

تقديم

زكي نجيب محمود

الكتاب: معنى الخلود في الخبرات الإنسانية

الكاتب: وليام إرنست هوكنج

ترجمة: مترى أمين

مراجعة: محمد علي العريان

تقديم: زكي نجيب محمود

الطبعة: ٢٠٢٠

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)



٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

هوكنج ، وليام إرنست

معنى الخلود في الخبرات الإنسانية/ وليام إرنست هوكنج، ترجمة: مترى أمين، مراجعة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود – الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٢٨٩ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٤ – ٢٢ – ٦٨١٨– ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ٧٣٨٥ / ٢٠٢٠

معنى الخلود في الخبرات الإنسانية





تقديم

كان "جوزيا رويس" (١٨٣٥ – ١٩١٦) هو الفيلسوف المثالي الأول، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا في موطنه الأمريكي وحده، بل كذلك بالنسبة إلى دنيا الفلسفة على إطلاقها إبان تلك الفترة، ولقد أدار فلسفته المثالية تلك، حول محاولة أراد بها أن يوفق بين "الذات المطلقة" (الله) التي تستغرق الوجود كله، بكل ما فيه من أفراد، وبين أن يكون للذوات الفردية وجودها المتميز. أما الذات المطلقة فهي عنده الكون بأسره، الذي هو في حقيقته كائن حي واحد، فهو بمثابة عقل واحد، أو روح واحد عظيم، تجيء هذه الكائنات الفردية كلها – بما في ذلك أفراد الإنسان – وكأنها لحظات منه، لكنني أنا الإنسان الفرد، المنحصر في ذاتي وفي تيار خبرتي كما أجسه في دخيلة نفسي، كيف أعلم بذلك العقل اللامتناهي المحيط بكل شيء وبكل إنسان؟ يجيب "رويس" عن سؤال كهذا، بأنه ما على السائل إلا أن يتأمل ذاته فاحصا، فإذا هو بإزاء ذات لا تستطيع أن تدرك لحظتها الراهنة إلا إذا أضافت إليها شيئاً من الذاكرة وشيئاً من الخيال، وإلا فهل كنت أستطيع – مثلاً – أن أمسك بقلمي لأكتب هذه الأسطر، ما لم يكن في قدرتي ما أرتد به إلى معلومات عندي سابقة، وما أمد به النظر إلى تسلسل فكري سيتحقق على مدى فترة من الزمن آتية؟ نعم إنك تستطيع أن تحدق بالبصر فيا أمامك الآن، حتى تملأ حاستك منه، لكن ذلك لن يكون "إدراكاً" إلا إذا ربطته بما سبقه في ماض ذهب، وبما سيلحقه في مقبل آت، ولكنك ما إن تأخذ في توسعة الدائرة من هذه اللحظة الراهنة إلى ما قبلها وما بعدها، حتى تراك قد انطلقت لا تعرف أين تقف، إلا أن ترسل الفجر إلى ما لا نهاية

له، إلى الأزل الذي لم يبدأ في لحظة بذاتها، وإلى الأبد الذي لن ينتهي عند لحظة بذاتها، إلى ما أسميناه بالذات المطلقة.

على أن تلك الذات المطلقة الشاملة لكل شيء، ليس من شأنها – عند جوزيا رويس – أن تمحو وجود الأفراد في وجودها، إذ أن رويس كان حريصاً أشد الحرص على ألا تنمحي الشخصية الإنسانية بأية صورة من الصور، برغم أنها جزء من الذات المطلقة، لكن كيف نستطيع المحافظة على الشخصية الإنسانية إلا إذا جعلنا الخلود من نصيبها، أعني إلا إذا جعلناها – كالذات المطلقة نفسها – أبدية، لا يتقيد وجودها بهذه اللحظة أو تلك من لحظات الزمن، ذلك لأننا لو قلنا إن الذات المفردة الجزئية قد ولدت بعد أن لم تكن، وستموت لتصير إلى عدم، كان معنى قولنا هذا أن تلك الذات المفردة رهينة فترة محدودة، هي الفترة الممتدة من ميلادها إلى موتها، وأنا قبل ذلك، وأما بعد ذلك، فهي منسابة في الوجود بغير شخصية خاصة تميزها، وذلك ما لم يرد أن يقوله جوزيا رويس.

ستقول: وهل بريدنا إذن أن نجعل ذوات الأفراد أبدية – أعنى أن نجعلها كائنات لا متناهية – تماماً كما نجعل الذات المطلقة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأي فرق بين المطلقة والجزئية؟ وهنا يلجأ رويس إلى التشبيه بمسلسلات الأعداد، يوضح ألا تناقض بين أن يكون الأصل والفرع أبديين لا متناهين، فمن سلسلة الأعداد الطبيعية (١، ٢، ٣، ٤..... إلى مالا نهاية) تستطيع أن تولد مسلسلات فرعية لا نهاية لها، لكل منها طابع فريد متميز، ومع ذلك فكل منها يمتد إلى ما لا نهاية. فمثلاً تستطيع أن تولد مسلسلة من الأعداد الفردية، ومسلسلة أخرى من الأعداد الزوجية، ومسلسلة ثالثة تجرى هكذا: ٢، ٤، ٨، ١٢ الخ، ومسلسلة رابعة تجرى هكذا: ٣، ٩، ٢٧، ٨١

الخ، وهكذا وهكذا، فمن ذلك نرى كيف أن السلسلة العددية التي هي فروع تفرعت عن ذلك الأصل، هي أيضاً لا متناهية، دون أن يكون في ذلك تناقض فقل شيئاً كهذا في الذات اللامتناهية المطلقة، وفي الذوات اللامتناهية التي هي أجزاء منها وفروع لها، فالفرد خالد خلود الكل، دون أن يتم التطابق بين الفرد والكل.

تلك بإيجاز شديد هي مثالية جوزيا رويس، وقد تتلمذ عليه فلاسفة كثيرون، من بينهم وليام ارنست هوكنج (١٨٧٣ – ١٩٦٦)، ثم أخذ هؤلاء التلاميذ ينصرفون مع الأيام عن مثالية أستاذهم، إلا هوكنج فقد لبث تابعا أمينا لأستاذه، لا تحوله الأعوام – وقد جاوز من عمره عامه التسعين – عن المذهب المثالي من طراز ما أعلنه رويس، فهو مذهب يشبع فيه إيمان المتدين وعقل الفيلسوف في آن معاً، فالمتدين منه يريد أن يستوثق من خلود الشخصية الإنسانية إلى يوم القيامة، والفيلسوف يريد أن يتصور الكائنات الجزئية جميعاً داخلة في بناء نسقي واحد، فكيف يكون التوفيق بين الجانبين إلا بأن يصطنع ما اصطنعه من ذلك الطراز الفريد من المذاهب المثالية؟

وهذا الكتاب الذي بين أيدينا: "معنى الخلود في الخبرات الإنسانية" هو أحد مؤلفاته التي حاول بها أن يبسط فلسفته التي يصون بها كيان الكائن المطلق وكيان الكائن المفرد في آن واحد؟.. بهذا الكتاب يريد أن يبين أنه من خلال خبراتنا كما تجري في دخائل نفوسنا نستطيع أن نتحقق من خلود الإنسان، أي إن الإنسان إذا زعم لنفسه الخلود من الموت، فهو لا يحتاج في تأييد زعمه ذاك إلى نبأ يأتيه من خارج نفسه، بل كل ما يحتاج إليه في ذلك هو أن ينطوي على ذات نفسه فاحصاً محللاً مستشهداً بما يقع عليه هناك من شواهد، وإذا الخلود نتيجة محتومة لا شك في صدقها.

فإحساس الحي بحياته لا يبدأ عند لحظة معلومة، ولا ينتهي عند لحظة معلومة، فأنت لا تعرف نفسك إلا حياً، أما متى بدأت هذه الحياة فمهما تحاول العودة بالذاكرة، فلن تذكر أبداً متى بدأت، وأما متى تنتهي فكذلك لن تكون أنت هناك بجسمك هذا وملكاتك هذه حين يحين الموت، لتعلم متى تنتهى. إن الذين يعلمون متى بدأت حياتك ومتى تنتهي هم الناس الآخرون، الذين يرونك من الخارج كما يرون سائر الأشياء، أما أنت، أنت الذي ترى نفسك من الداخل، فلا ترى لوغيك الدافق المتصل بداية ولا نهاية، إن الذي يموت هو دائماً "الآخر" وليس "أنا"، فما دامت هذه "الأنا" قائمة تدرك وتعي، فهي ليست ميتة، وإذا ماتت فليست هي بالمدركة ولا الواعية، ومعنى ذلك كله هو أن نظر الإنسان إلى نفسه من باطن، لا يدله على موت، وإنما دلالته الوحيدة هي على حياة مستمرة، لا يعرف لها بداية ولا يعرف لها نهاية.

وقد تسألني: ولماذا أحصر نفسي في ذات نفسى فأكون كالنعامة التي تدفن رأسها في الرمل لتقني رؤية الخطر؟ لماذا لا أمد بصري إلى خارج نفسي لأرى الناس الآخرين والموت يدركهم، فأعلم أن أفراد الناس صائرون إلى فناء، وأن الخلود أسطورة من أساطير الحالمين!.

وأجيبك – متقمصا روح هوكنج ولو إلى حين قصير – فأقول إن ثمة طريقتين في لغة الفلاسفة وهم يحدثونك عن الإنسان وموقفه حيال العالم الطبيعي الذي يحيط به، وإن كل طريقة من هاتين الطريقتين تجعل للموت معنى يختلف عن معناه عند من يتبعون الطريقة الأخرى، فالفيلسوف إما أن يلغي وجود الذات الإنسانية ليجعلها جزءاً من أجزاء الطبيعة، لا فرق بينها وبين قبضة من الرمل أو هبة من الريح، وعندئذ يكون الموت معناه بعثرة لذرات الإنسان وسط ذرات الطبيعة الأخرى، وإما أن يلغي وجود الطبيعة

ليجعلها جزءاً من الذات بحيث لا تكون الطبيعة إلا إدراكات عند مدركيها، وعندئذ يكون معنى الموت هو تغير يطرأ على الحياة الإدراكية، أعني أن الموت عندئذ يكون انتقالاً من عالم إدراكي إلى عالم إدراكي آخر، دون أن يتغير العالم الطبيعي في قليل أو كثير.

وبعبارة أخرى ربما كانت أجلى وأوضح. إنك إذا عددت وجودك وجودا بدنيا ولا شيء غير ذلك، فإن موتك معناه أن يطرأ تغير على أوضاع حفنة من الذرات المادية، فبدل أن تكون هذه الذرة هنا لصيقة بغيرها في مكانها هذا، تصبح هناك لصيقة بمجموعة أخرى، وأما إذا عددت وجودك وعيا داخليا تشعر به إذا ما تأملت ذاتك من باطن، فإن الموت – بالمعنى الذي يبصره الناس في الآخرين – لن يكون له عندك ما يدل عليه.

هاتان زاويتان للنظر، لكننا نلاحظ فيها أن إحداهما تعتمد على الأخرى، على حين أن هذه الأخرى تستطيع أن تستقل بذاتها، فالقائل بأن الذات الإنسانية جزء من الطبيعة المادية، تتبعثر فيها بعد الموت، إنما يقول ذلك مستنداً إلى إدراك واع في نفسه، على حين أن القائل بأن الذات الإنسانية وعي، لا مادة، لا يحتاج في قوله هذا إلى طبيعة مادية تسنده، وإذن فمن حقنا أن نجعل لإحدى زاويتي النظر أولوية على زميلتها، وصاحبة الأولوية هي تلك التي ترى الحياة تياراً من الوعي، ليس له نقطة ابتداء – في الإدراك – ولا نقطة انتهاء.

صحيح أن هذا الوعي تطرأ عليه حالات متعاقبة، تجيء منها حالة وتذهب حالة، فأنا الآن مبتهج فرحان، وكنت منذ لحظة مبتئساً حزيناً، لكن هذه الحالات التي تولد وتفني، ليست هي "الذات" التي تكون متقبلة لتلك

الحالات، فالحالات فانية، والذات باقية – وهذا هو معنى قولنا إن الإنسان في مجرى خبرته الداخلية لا يعرف الموت، فالشاهد عنده هو أنه خالد، حتى وإن وصفه الواصفون بالموت والفناء.

على أن ذلك وجه واحد من أوجه الخلود المتحقق للأفراد، ووجه آخر هو فيا يبدعه الإنسان ويخلقه ليبقى: من أين يجيء الشاعر بشعره، والمفكر بفكره؟ هل يمد الشاعر ذراعه إلى كلمات القاموس ليملأ منها قبضته ثم ينثرها على الورق في عقد منظوم فإذا هي قصيدة؟ أو هل يمد بصره إلى عالم الغيب، فإذا القصائد هناك مرصوصة على الرفوف، فما عليه إلا أن يهبط بإحداها إلى دنيا البشر؟ إنه لو كان الأمر كذلك، لكان ما هناك هو ما هنالك، وكل ما حدث من تغير هو أننا نقلنا شيئاً من عالم الإمكان إلى عالم الفعل، من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، من عالم الخفاء إلى عالم العلانية والظهور، لكن لا، فليس الأمر كذلك، بل إن الشاعر يخلق شيئاً من عدم، وذلك دليل على أن عالم الشهادة ليس هو كل ما بين أيدينا من عوالم، فهنالك عالم الفكر، وعالم الفن، هنالك عالم الروح المبدع الخلاق، ومن ثم فهنالك – إن لم يكن الخلود بنصه وفصه – إمكان الخلود لذوي الخلق والإبداع.

إنهم ليقولون أحياناً إن القيمة كل القيمة هي لبقاء الجنس، وأما الأفراد فكأوراق الشجرة في فصل الخريف، تسقط عنها، ليعود غيرها في الربيع، والشجرة أمام هذه الأوراق الذابلة ثم المتجددة، باقية، وهكذا يبقى الجنس بالنسبة لأفراده، نعم إنهم ليقولون ذلك أحيانا، وهم حتى بهذا القول يثبتون الخلود، يثبتونه للجنس إن لم يثبتوه للأفراد، لكن هل صحيح أن الفرد لجنسية؟ أليس الأصح هو أن الجنس بأفراده؟ فإن كان ثمة خلود، فلهؤلاء

الأفراد أنفسهم، الذين لولاهم لما كان جنس ولا أجناس.

أما بعد، فهذه أسطر قليلة كتبتها من وحي كتاب هوكنج "معنى الخلود في الخبرات الإنسانية" في ترجمته العربية، التي أخرجها لنا الأستاذ متري أمين، وقد عرفناه، في ترجمات سابقة أمينا على النص الذي ينقله.

على أنه يتعذر على أن أختم هذه المقدمة دون أن أذكر نقطتين:

الأولى: أن القارئ ربما أحس من طريقة العرض التي عرضت بها لمحة من فكرة هوكنج عن الخلود، أنني أؤيده فيا يذهب إليه، والحقيقة هي أنني أعارضه أشد المعارضة مذهباً ومنهجاً، لكن تقديم الكتاب ليس موضعاً لبيان مواضع الخلاف.

الثانية: أن الأستاذ المترجم قد اختار لترجمته ألا تجرى مع ما تعارف المشتغلون بالفلسفة على استخدامه من مصطلح، فأخشى أن يحد ذلك من انتفاع طلاب الفلسفة بتلك الترجمة، وإن يكن ذلك لفائدة عدد أكبر، هم القراء الذين لم يرتبطوا في دراستهم بمصطلح خاص، وإنه على كل حال لمشكور.

د. زكي نجيب محمود



مقدمة.. الطبية المنقحة

لقد تعمدت أن أربط عنوان هذا الكتاب بعنوان كتابي الأول، و"معنى الله في الخبرات الإنسانية". الذي نشر منذ حوالي نصف قرن. ويهدف هذا الكتاب، شأنه في ذلك شأن الكتاب السابق، إلى تأكيد ما تراه الخبرة الإنسانية في الوقت الحاضر بشأن الأمور التي كثيراً ما تعتبر خارج نطاق المعرفة التجريبية. ويميل غالبية المفكرين المدققين في يومنا هذا، سواء من اتفق منهم مع "كانط" أو اختلف وإياه على حدود المعرفة البشرية، أقول يميل هؤلاء جميعاً إلى قبول رأيه الذي يقول فيه إن فكرة الله والحرية والخلود، باعتبارها صوراً وآراء عقلية فلسفية غير مادية، ليس لها سند علمي، وإن أي قدر من الإيمان بها من جانبنا يجب أن يتخذ صورة العقيدة أو التسليم القائم على معتقداتنا الخلقية. وإذا ما حددنا مجال "الخبرة" بما تتناوله حواسنا بالإضافة إلى التفسير الفكري العميق المدلولات الحواس، لوجب أن يثبت رأي "كانط" ويدوم.

ولكنني أرفض الأخذ بأن تحدد الخبزة هكذا.

وفي ذلك الكتاب الأول أكدت تأكيداً تاماً فكرة الخلود التي أعيد الآن تأكيدها وتطبيقها:

إني لأجرؤ على القول بأنه إذا لم يعمل الله فعلاً في نطاق الخبرة على نحو يمكن تحديده فإن التأمل لا يهدي إليه، وربما أقلع الإنسان عن التفكير فيه. ولا تظهر الحاجة إلى التفكير الفلسفي (وهنا أجرؤ على بسط هذا الرأي المناقض) إلا لأن الله خبرة وتجربة، ولأنه يعمل في نطاق الخبرة، ويعرف في

نطاق الخبرة عن طريق أعماله.

وليست مهمة على ما وراء المادة في الهروب من الخبرات إلى ما لا يمكن الوصول إليه، وإنما هي تفسير مواد الخبرات بما لها من نطاق واسع وعمق بعيد وما فيها من عجب، بالإضافة إلى مدلولات الحواس. وأول مبدأ يقوم عليه عملنا هو أنه في خبراتنا لا نتعامل فحسب مع "الظواهر الطبيعية"، وإنما نتعامل أيضاً مع الحقائق الواقعية: فليس هناك عمل بشري واحد يجيز لنا الاعتقاد بأن أساسه "الظهر" البحت. وإذا ما سلمنا بهذا لتسنم التدجيل في الحال مقاماً سامياً. ونحن نكسب للفكر الفلسفي ما يلاءم اهتمامات الجنس البشري اليومية، ثم نعطى الموضوعات الخاصة بالله والخلود معني ملموساً في الكفاح الفعلي للبشرية جميعها وفي مشاعرها ووجدانها كذلك.

ولأول وهلة يبدو أن الحديث عن الخلود وماله من معنى في الخبرات البشرية أقل ملائمة من الحديث عن الله في هذه الناحية. فعندما يقول تشارلز لندبرج: "إنني أدرك الآن أن وجود (الله) يمكن أن نحسه في كل مشهد وعمل وحادث". (من كتاب الحروب والحياة.. ص٥٢)، فإنه يتحدث عن خبرة، لا عن تأمل وخيال. إنه يتحدث. كرجل عملي، يهتم بأكثر القضايا حساً، ألا وهي بقاء حضارتنا وعدم اندثارها بعدنا. ولكن الخلود قضيته مختلفة: أليس الخلود، طبقاً للتعريف، خارج نطاق الخبرة؟ ألا بخاطر عنوان كتابي هذا بعرض تناقض في التعبير والألفاظ؟

فلأوضح ماذا أعني بألفاظ العنوان.

من المسلم به عامة أن فكرة الخلود لها معنى حالي. وليس هذا ما أعنيه فحسب وإنما أعنى أكثر منه بكثير.

أما عن الفكرة، فإنها تؤثر حقاً بشكل مباشر في المجال الزمني للحياة الشعورية كلها، إذ أن السلوك البشري كله يقوم على أساس فكرة المنظور الزمني نحو المستقبل. فالأحقاب الأولى من الحياة البشرية تتطلع إلى مستقبل لا ينتهي – ولا أقول مستقبلاً لا نهائياً بالتأكيد، وإنما هو ببساطة مستقبل: غير مغلق (كما يوضح علم الصرف يتلاء أصل اشتقاق الكلمة in - finite غير محدد أو مغلق). وطبقاً لهذا المعنى الإنكاري في شكله، الخصب الغني في موضوعه، فإن منظر الزمن البشري الطبيعي يضم بين دفتيه المستقبل كله. وبينما تنتقل محتويات الأحداث الخاصة بذلك المدى الذي لا حد له إلى دائرة الظل وتتلاشى سريعاً، فأننا لا نتركه فراغاً بحتاً: بل نتقبل العون الكريم الذي يقدمه لنا علم الفلك الطبيعي، على قدر ما تسمح به احتمالاته الطبيعية. أما أقدار سكان هذا الكون الواعين العقلاء، وهؤلاء لا دخل لعلي الفلك الطبيعي بهم – فإنها تظل موضوعات للتنبؤ والخيال. وحيث إن الزمن لا يستطيع أن يوقف تقدمه للأمام، فإن على كل واحد منا، أراد أو لم يرد، أن بكون صوراً من نوع ما لملئه. وسواء أكانت تلك الصور محددة، أم شاعرية، أم لطخة مهمة، أم ظلالاً ذاتية مهزوزة يستدعيها الرفض المشوب بالحذر لاكتشاف المغارة الكبيرة، فإن مجال المستقبل ككل يلقى ظل طبيعته حتى الآن على المعنى المحسوس الحياة الفرد ولكل عمل يصدر عنه، وبالرغم من أن المنظور ينحصر فيما هو بعد الموت، فإن المعنى لا يتعلق بما هو بعد الموت، وإنما يتصل بالوقت الحاضر بشكل عام شامل.

وقد كانت معظم المناقشات عن الخلود بعد "كانط" تدور حول تأثير الفكرة، سواء أكانت تسلياً أم عقيدة. وسنهتم نحن هنا بهذا المعنى. أما الرأي الآخر الذي أعرضه فهو أنه إذا لم يكن للفكرة، أو لم يمكن أن يكون

لها، أساس جلي مفهوم في وجود الأشياء وتركيبها، لأصبحت فكرة غير صحيحة وغير شرعية، سواء من ناحية التسليم أو ناحية العقيدة، إذ ينبغي أن يكون في وسعنا أن نعبر عما نسلم به أو ما نؤمن به. وبعرض هذا الرأي فإني آخذ على عاتقي مسئولية البحث في الظروف والأحوال الواقعية التي فيها وحدها يمكن أن تكون فكرة الخلود صحيحة شرعية.

والمسئولية جسيمة. ولكن، بدون مثل هذا البحث فكأننا لا نقابل قوة دفع التقدم العلمي إلا باحتجاج مشوب بالمنع فحسب. والقرينة القوية ضد استمرار الحياة بعد الموت لها أسسها في الظروف الطبيعية للحياة البشرية كلها، تلك الظروف التي تزداد درجة فهمها تباعاً، فنحن لسنا سوي كائنات، بالغة التعقيد، ولا يمكننا أن نطالب، وليس في وسعنا كذلك أن نتمنى، ذلك النوع من الأبدية الخاص بالبرزوبات والكائنات الأخرى ذات الخلية الواحدة. فنحن ننمو، ونسن، جسماً وعقلاً على السواء. والشيخوخة، أي "كبر السن"، التي هي نوع من توقف النمو، والتي اعتبرها ويزمان صفة ملازمة لجميع الكائنات المركبة، لم تظهر له على أنها عامة فحسب بين أفراد هذه المجموعة، ولكنها نافعة كذلك، حيث "إن استمرار حياة الفرد بلا حدود يصبح ترفاً خلوا من الحس والشعور"[1] وينادي بنفس الرأي، الآن وكل أوان، مذهب الطبيعيين الذي يؤمن أصحابه بأن الطبيعة هي المصدر القاطع النهائي الذي يمدهم بالعلم والمعرفة. ومن الرجال ذوي الأصوات المسموعة الذين يحظون باحترامنا، لوقريطس القديم، وبرتراند راسل، وكورليس لامونت، وقد وصل هؤلاء إلى نتائج تتفق حرفياً وهذا الرأي من غير ما تردد أو إحجام.

---

(1) **كتاب أ. ريزمان،** Ueber die Dauer des Lebens **بينا، ١٨٨٢ نقلها أ. كمفرت في كتابه** The Biology of Senescence **عام ١٩٥٦، صفحة ٩.**

والعلم الذي يتحدثون باسمه ليس صوتاً غريباً علينا، فهو علمنا، العلم الخاص بك وبي. ولذلك ينبغي أن يلم أي فرد منا إلماماً تاماً بقوة العلم المكدسة عندما يدرس اليوم أحوال التكوين البشري الحالي "وبيئته" (أو ما يعرف خلافا لذلك "بالواقع") الذي يجر إلى إمكان استمرار الحياة الشخصية بعد الموت. فإذا كانت أية ظروف مثل هذه موجودة الآن في النفس البشرية، فإنها سوف تظهر نفسها في الخبرة البشرية وعندئذ يكون للخلود، لا كفكرة فحسب، وإنما كقوة كامنة في التركيب والبناء، معني حالي موجود وهذا هو الوجه الثاني والمحدد لعنواننا.

وليس هذا الكتاب رسالة منسقة خططت منذ البداية لتكون عملاً كاملاً. ولكنه بدأ صغيراً ثم كبر ونما. وتمثل محتوياته الأساسية استجابات لدعوات وجهت إلى أجملت فيها وجهات نظرى عن قضاء الإنسان وقدره كما كنت أرى وقتئذ. وقد ضمنت هنا ثلاثاً من هذه المناسبات سجلت ما أسفرت عنه من نتائج بأمانة كاملة في النص بالنسبة إلى وحدة المناسبة، ولو أن الردود والآراء التي أدليت بها قد تبدي مراحل متغيرة من البصيرة.

وهذه هي المناسبات: (١) محاضرة عن الحدود في جامعة هارفارد، بعنوان: "معاني الموت" (عام ١٩٣٦)، (٢) ومحاضرة في جامعة شيكاغو (في أواخر عام ١٩٣٦) بعنوان "معاني الحياة"، (٣) ومحاضرة عن الخلود في جامعة كاليفورنيا، بيركلي، بعنوان "نسبية الموت" عام (١٩٤٢). وقد نشرت المحاضرتان الأوليان معاً في عام ١٩٣٧، تحت عنوان (آراء عن الموت والحياة)، بعد إضافات وتعديلات معينة طفيفة ابتغاء مصلحة مناقشة متتابعة. أما المحاضرة الثالثة، بالرغم من أنني كنت آمل أن أنشرها من قبل، فلم تظهر إلا الآن في شكلها الأصلي، مكونة الجزء الخامس والأخير من هذا

الكتاب، ومسبوقة بفاصل يسجل تغييرات معينة في طبيعة الفكر خلال فترة العشرين عاماً.

وكان البحث في المناسبتين الأوليين ينصب أساساً على مسألة استمرار الحياة بعد الموت، وما إذا كان ذلك مرغوباً فيه، بمعنى أنه شيء ينبغي أن يكون، في عالم قائم على نظام خلقي. أما القضية الأبعد مدى والجوهرية التي تبحث فما إذا كان استمرار الحياة ممكناً فلم يكد يفتح فيها باب المناقشة. ولذلك، وصفت في إيجاز في الصفحات القليلة الأخيرة من المحاضرة الأولى تلك القضايا ورست خطوطا سريعة معينة للإجابة المعقولة عليها. ولكنني لم أكن وقتئذ مستعداً لكي أباشر التحليل الكامل لما وراء المادة، وهو ما يتطلبه البحث.

وعندما سنحت الفرصة الثالثة، بعد مضى ما يقرب من خمس سنوات، كنت أكثراً استعداداً لتقديم التحليل المطلوب. ومن العجيب أن ذلك الاستعداد ظهر مرتبطاً بتاريخ معين، فخلق لنفسه المناسبة. وقصة ظهور الاستعداد، بالرغم من أنها قليلة الأهمية في ذاتها، يمكن أن توضح لنا بعض الشيء النقطة الخاصة التي عندها بدأ تحول الفهم والإدراك.

فقد كنت مكلفاً في خريف عام ١٩٤١ بالاشتراك في حلقة بحث في "ما وراء المادة" في جامعة هارفارد. وكنا نناقش الآراء الجديدة في المكان والزمن، والكتلة والطاقة. وكان التأمل فيها وراء الطبيعة والنظرية المادية قد أصبحا متلازمين لا انفصام لها، وإن ظهر كلاهما في هذه اللحظة من تاريخ العالم بعيدين عن مشكلات البشر المقلقة الملحة. فكانت أوروبا غارقة لأذنيها في الحرب، وكنا نحن على حافة التورط فيها. وبالرغم من ذلك بدت

نظرية النسبية وكأنها تحملنا بطريقة ما إلى مركز دائرة هذه الأشياء، إذ أن حل الرموز والألغاز الطبيعية لابد أن تؤثر في جميع الأعمال البشرية، بما فيها الحرب نفسها. وما إن انفرط عقد اجتماع إحدى حلقات البحث قبيل مساء الأربعاء، الموافق ٢١ من أكتوبر، حتى انتجهت وحدي للتنزه على شاطىء نهر تشارلز.

"وكانت الشمس قد غربت وظهر هلال جديد بطل على نهاية جسر أندرسن. وكانت مجموعة مباني المدرسة التجارية تنعكس على مباني النهر أشبه ما تكون بسواد يتموج بغير وضوح. وتحت السواد بدا النهر كأنه لجة من الفضة. وعلى الصفحة الفضية ظهر كالظل قارب سباق من قوارب هارفارد يتدرب أفراده تدريبا بطيئاً، ويتحرك الجذافون ومن يدير الدفة حركات توقيعية شأنهم في ذلك شأن ملاحي زوارق البندقية (الجندول).

وإلى الغرب، فوق سلسلة التلال الرمادية الضاربة إلى الزرقة أخذت هالة من الوهج الأحمر الداكن ترتفع إلى أعلى مختفية في أعماق السماء ذات الظلمة المشعة. وبدت الطبيعة في تلك اللحظة وكأنها قد ثبتت على حالها وأمسكت عن الحركة — أو قل أصابها مس من سحر الجلالة الساكن الممطوط نصممت على ألا تذوى أو يحول لونها.

وسواء أكان هذا خيالاً أم لم يكن، فإن جمال المنظر وهدوءه السرمدي، بالرغم من أن بناءه الداخل يقوم من غير شك على حركة لا نهائية، قد غلب المشاهد على أمره وكان سكونه هو الحقيقة والواقع. فهنا كانت السكينة والطمأنينة – فلا مجال الحلقات البحث – ولا للمناقشات ولا العمل، ولا الحرب كذلك. لقد توقف الزمن وانغمس العالم الآن في مكان

ثابت غير متحرك. وبدا المكان ولا حدود له، وكان المكان الخاص بي، يمتد بعيدة خارج نطاق نجم المساء الوحيد، يمتد كذلك خلال الأرض فيخترقها ويمتد إلى الجانب الآخر. لقد كانت هناك جيوش قائمة في المساء، وعقول مليئة بخطط المعارك المعدة للتنفيذ في اليوم التالي. فهل كان هذا حقا نفس المكان؟ وهل من الممكن أن يكون ذلك المكان المشحون بخطط المحاربين صورة مطابقة للمكان الخاص بي، الذي بظلاله سحر السلام؟

نعم، لابد أن يكون هو عين المكان، إنه العالم نفسه بالنسبة لنا جميعاً. وبالرغم من ذلك فإنه لا يمكن أن يكون هو نفسه. فلم ير إنسان آخر العالم الذي رأيت. ولو لم يتصادف مروري آنئذ، لمضت أعجوبة تلك اللحظة السماوية من غير أن يعرف أحد عنها شيئاً. ومن المؤكد أنها لم تكن معروفة لذاتها، أكانت حقاً؟ فتلك الألوان، والأضواء، والظلال، والأشباح لم يكن لها وجود إلا أمام عيني مخلوق يقف حيث كنت أقف أو قريباً من مكان وقوف.

وجميع الأماكن المختلفة الخاصة بنا، وكلها لا حد لها، يجب أن تكون متطابقة ولا يمكن أن تكون متطابقة. وما حل هذه المشكلة ؟ الحل هو أن المكان ليس واحدة مفردة ولكنه جمع. فهناك مكان العالم، وهو واحد بعينه لجميع الناس الذين يضمهم العالم. ولكن بالإضافة إلى ذلك فلكل شخص مكان خاص به، وربما أماكن، تحمل في طياتها رجوعا ومعاني خاصة للصفات، كما تحمل كذلك أمور وحوادث الغيب، التي ليس لها وجود بعد – كالخطط، وقد تكون خططاً حربية، أو خططاً يمكن أن تؤخر، أو نعدل، أو تلغي، في حين لا تتعرض لذلك الحوادث التي تقع في مكان العالم المتطابق.

وهكذا فلابد أن يكون المكان تعددياً لا أحادياً – وهذا ما كنا نقول به

في حلقة البحث. بل وأكثر من هذا فإن كل شخص يتصور ويواجه العديد من الأماكن. فكيف إذن، يمكننا أن نصف موقع الشخص أو الذات، بالنسبة لهذا التعدد الخاص بها؟ في وسعنا أن نطلق على كل مكان اسم "مجال"، أي فراغ دائم يتميز بالبعد الرابع (الوقت) وفيه يمكن تمييز وتجميع ما لا حد له من مواقع، وقوي كامنة، إلى غير ذلك. فهل يمكن أن تكون الذات، التي تواجه العديد من المجالات، مجال المجالات؟".

وهكذا نجد أن النزهة بعيدة عن حلقة البحث قد أعادتني إلى حلقة البحث مرة ثانية، حاشا لله، بل قد أعادت النزهة حلقة البحث إلي، ولكن في صورة زاهية جليلة. فما كنت أفكر فيه هناك في الحلقة، أصبحت أراه هنا. وبالرغم من أن كل شيء كان بسيطاً "واضحاً"، في ذاته، إلا أنني يجب أن أعترف أنني شعرت وكأن معضلة قد انزاحت من طريقي. وفي تلك الليلة بعثت بمقال موجز إلى مجلة الفلسفة وقدمت له بما يلي:

"لاكتظاظ الأفكار غير النيرة نسبياً مزايا معوضة، أهمها، في وقت الحرب، أنه في وسع الإنسان أن يجعلها تتردد على الألسنة"[1].

وما هذا المفهوم الدائم الذي كانت هذه الخبرة الوقتية عينها تتضمنه إلا مفهوم الذات باعتبارها مجال المجالات.

وهذا التعبير عرضة للنقد الفني من ناحية علم النفس ومن ناحية نظرية

---

(1) نشر هذا البحث في هـ مجلة الفلسفة Journal of Philosophy في ٤ من ديسمبر ١٩٩١. وقد أضفت بضع كلمات إلى الجملة الأخيرة فأصبحت هكذا: "في وضع الإنسان أن يجعلها تتردد، بل تنشر وتقرأ أيضاً". قد أثبت ما حدث ما حدث بنجلاء صدق هذه الإضافة. ٧ من ديسمبر، بيرل هاربور.

المجال كذلك – فالقياس غير تام. وبالرغم من ذلك فإن التعبير صحيح بالطريقة التي يعرض بها في هذا الكتاب، إذ أنه يمهد الطريق إلى مذهب الحرية الموضعية، وإلى نظرية ظروف إمكان استمرار الحياة بعد الموت. وإني أثق أن هذه كلها يمكن استخدامها كسعين في البحث الذي يستغرق طوال العمر في المعنى الحق للخلود. وينبغي كذلك أن يعرض هذه التعبير أسساً للتمييز بين ما هو خيالي وشاعري بحت في كل ما يتلمسه الجنس البشري في العالم الآخر وبين ما هو: من جهة، غموض مطلق، ومن الجهة الأخرى، حقيقة تجريبية.

وليم إرنست هوكنج

ماديسون، نيوهامبشاير

٢٢ من يونيو، ١٩٥٧

مقدمة.. الآراء عن الموت والحياة

لا يمكن الادعاء بكفاية وسداد هذه التأملات الموجزة في موضوعات واسعة ضخمة كالموت والحياة. بيد أنها تأملات جدية فيها تقصد إليه، كما أنني أعتقد أنها تلاءم مرحلة التفكير الحالية في معنى الحياة البشرية وما قدر لها. وبالرغم من ذلك فلا حاجة بنا إلى عين خبير لتكشف لنا عن سمات النقص. وتحتفظ هذه الأفكار بطابع المحاضرتين وما نجم عنها من مناقشات – وقد ألقيت المحاضرة الأولى في جامعة هارفارد في الواحد والعشرين من أبريل عام ١٩٣٦، كما ألقيت الثانية في جامعة شيكاغو في الرابع من مايو عام ١٩٣٦. ولكي أضمن وضوح الأفكار توسعت إلى حد ما في النصين اللذين ألقيتها في المحاضرتين. ولم أحاول أن أتجنب بعض التكرار: فقد يؤدي هذا أيضاً إلى وضوح أكثر، بل ويسجل على الأقل الحقيقة التي تقول إن معنى الحياة ومعنى الموت صنوان تلازماً وارتباطاً لا انفصام لها.

وإذا كان إيجاز الكتاب يقتضي تسويغاً فإن مادته في جوهرها هي عين مادة المحاضرتين التي بني على أساسهما. وقد انصبت المخاضرتان على قضايا واقعية: والسؤال الواقعي يمكن أن تستمر فعاليته من غير رد شاف إذا ما كانت الإجابة عنه مطولة مسهبة من الناحية النظرية كما لو كان الرد مؤجلاً حتى يصبح في صورة كاملة. فإذا ما سئل إنسان فجأة "ما رأيك الآن في الموت؟ أو في خلود الإنسان؟ أو في المغزى الكلى للحياة الإنسانية؟" فمن المؤكد أن يكون الصمت هم رد الفعل الأول عند هذا الإنسان. ولو أنه قد تنشأ، طبقاً للمزاج أو الحاجة، رغبة في إبطال هذا الدفع التلقائي بالصمت،

ثم تتهيأ حالة الإنسان العقلية للتفكير في تلك اللحظة. ولا حاجة بالإنسان أن يدعي أنه يلم بالنهاية، بل يجب أن يعترف بالظلام الذي يحد آخر مداه الكاشف، ويغزوه كذلك.

وعلى الرغم من ذلك فهناك أخطاء شائعة يمكن تصحيحها. وهناك كذلك السلبيات الجازمة شبه العلمية التي لا تقوم على أساس، شأنها في ذلك شأن التوكيدات الجازمة، كما أن تعرضها للنقد والتجريح قد يكون أكثر حتمية في هذه الآونة.

وليس هناك من الأمور المقلقة التي تؤثر تأثيراً شاملاً في سعادة الإنسانية وصحتها العقلية، على المستوى الشعوري والمستوى اللاشعوري كذلك، مثل هذه القضايا التي نعالجها هنا: إن مأربي هو إزالة بعض العقبات التي لا لزوم لها والتي تعترض الطريق إلى حكم صائب.

وليم إرنست هوكنج
كمبردج – ماساشوستس
٧ من يناير، ١٩٣٧

الجزء الأول

معاني الموت

استهلال

إن مشكلة استمرار حياة الناس بعد موتهم إن هي إلا مشكلة تجريبية، ليست لدينا بينة تجريبية عنها. إنها مسألة تتعلق بالحقيقة، وبالحقيقة في وقت معين، إذ ليس لها احتمالات سابقة بشكل ما. ولا يمكن أن نقول إن استمرار الحياة بعد الموت محتمل أو غير محتمل، إذ علينا أن نناقش ذلك بوساطة نفس تلك المسائل التي تبحث في نظام العالم والتي تتضمن أساس الاحتمال.

وإذا ما اعتبرناها مشكلة فلسفية، فإن هي إلا فصل ثانوي، أو نتيجة فرعية لآراء أخرى، مثل تكوين العالم، ووجود إله يهتم بالأشخاص، والحرية، وعلاقة الجسم بالعقل. فهي إذن فصل أخير، أو ربما ملحق مثلاً، أضيف إلى النظام العادي الذي يتبعه علم ما وراء المادة.

وهكذا أصبحت هذه المشكلة موضوعاً لم يعد يهتم به الكثيرون لأنهم قد حصلوا على إجابة أسئلتهم بـ "نعم" أو "لا" خلال نظرتهم الشاملة العامة. ويكون البت بالإيجاب أو (كما هو أكثر شيوعاً اليوم) بالنفي على نقيض ما يؤمنون به، فلم تعد هذه مشكلة بعد – وعلى فرض أنها مشكلة، فلم تعد مشكلة منفصلة.

وليست مهمة هذا النقاش إثبات الخلود أو دحضه. إنما هي تخليص

أنفسنا من الآراء المزيفة الخيالية عن الخلود، وزعزعة وجهات النظر المألوفة، محاولين أن نرى من جديد طبيعة القضية ونزن أهميتها أو عدم أهميتها، ونظفر مرة أخرى بتأثيرها الأصلي على عقل المحلوق الحي، وكل أملنا أن نصل إلى إدراك كلي أوضح لما هو هام وما هو ممكن.

وإني أقترح أن نعالج المشكلة عن قرب بالدخول من الباب الخلفي (أي باستخدام الطريق العكسي)، وذلك خلال معاني الموت.

١- الريبة في أمر الموت

الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يفكر في الموت، كما أنه الحيوان الوحيد أيضاً الذي يظهر أية علامة من علامات الشك في نهاية الموت. وليس معنى هذا أن الإنسان يشك في الموت باعتباره حقيقة مستقبلة. بل إنه يتقبل موته شخصياً، وموت الآخرين، على أنه شيء لا يمكن تجنبه، ثم يخطط له، ويستعد للوقت الذي من المؤكد أن يكون فيه خارج الصورة. وبالرغم من ذلك، فإن الإنسان يجابه اليوم هذه الحقيقة بدرجة، لا تقل عن ذي قبل، من الريبة في مدى الخراب الذي ينشأ عنها.

وما هذه الريبة إلا نتيجة جزئية لا كلية لرغبات الإنسان. فهي بادئ ذي بدء أحد مظاهر الشك العام الذي ينظر به إلى جميع الأحكام الواضحة عن الأقدار البشرية: فالفيلسوف الذي يعرض الحقائق البسيطة الأولية التي تتمثل في الحس والإدراك يبدو شخصاً ساذجاً حقاً كما تبدو الحقائق القاطعة للإنسان البسيط.

وفي البند الخاص بالموت يحرز الإنسان من شعوره الخاص بوجود ذاته

فقرة لا تحقق شيئاً، ولكنها تشير إلى احتمال. فكشاهد موت، يشهد من آن لآخر موت الأصدقاء، يكتشف في داخل نفسه استجابة مزدوجة، لا استجابة مفردة: فتغلبه على أمره بأوضح دليل القوى المادية التي تنبثق منها الحياة الإنسانية – ثم يقدر هذه الهزيمة حق قدرها. وآنئذ بالذات، عندما يكون الدليل قد بلغ أقصى درجات الإقناع، يمر بتجربة بعث جديد للثقة يشوبه الإبهام والتردد. وتصبح تلك الهزيمة وكأنها الخبرة اللازمة لتذكره بشيء ما في داخل نفسه قد أغفله شعوره اليومي بذاته، شيء ما يقتحم أحد طرفيه إطار "الطبيعة" المغلق، ويحتفظ بذاته مستقلاً من غير ما ارتباط بما يحدث داخل "الطبيعة"، ثم قد يبرز إلى الخارج محصناً منيعاً بشكل يسهل إدراكه متخطياً نطاق نكبة الموت. وفي هذه الدوامة المتناقضة من الانفعالات التي يفهمها علماء النفس جيداً – إذا كانت قياسات التشبيه تنظم الفهم – يميل الضمير العلمي إلى دراسة أمثلة التناقض والالتواء. وبالرغم من ذلك، يحتج الرجل العادي على أنه لا ينقاد لانفعالاته، وأن الانفعال نتيجة أكثر منه سبباً، وأنه قد أتيح له أن يلمح لبرهة الحقيقة الموضوعية في تكوين وبناء الأشياء، وأن تلك الحقيقة هي التي تسوغ له أن ينسب إلى رغباته في هذا المجال قدراً برهانياً متواضعاً.

ومهما يبلغ الدور الذي تلعبه الرغبة في الموقف، فمن الواضح أن رغبة الشخص ليست أصلاً من أجل ذاته. وإنما هي تأخذ شكل مطلب خاص بشخص آخر قد شوهد موته، وينحصر المطلب في ألا يكون الشخص الآخر قد تلاشى من الكون، وبالرغم من أن صلات قد قطعت، وأن عادات الحياة الانفعالية قد عطلت، فإن الشخص لا يحتج على هذا الألم الشخصي. وإنما يكون احتجاجه على شيء رائع. ولا يشرك هذا الاحتجاج في شيء اللهم إلا

في القليل مع المطلب الذي اكتشفه "كانط" في الضمير الإنساني، والذي ينادي بزمن لا نهاية له تصبح فيه الذات البشرية كاملة! وعلى النقيض فإن هو إلا صيحة بأن الحياة قد أنتجت الكائن الكامل، الذي نال حبي، ثم ما لبثت أن بددته. وقد أحرص جيداً على نقش صورة ذلك الكائن على حجر لا يفنى، ولكن الطبيعة تترك الأصل الحي يفنى! إنه احتجاج ينطلق بعيداً إلى ما وراء المعاناة الشخصية ويعبر عن الإساءة التي يسببها عدم اللياقة الموضوعية.

وهكذا تظهر فكرة استمرار الحياة على أنها مطالبة بالحق أكثر منها رغبة شخصية. ولا تقوم على أساس قانون الواجب الفردي إلا بقدر أقل من حق المودة والعدالة الجالية. كما تؤخذ على أنها التزام الكون نحونا قبل أن تكون واجبنا نحو الكون.

وللاهتمام باستمرار الحياة صفة مميزة أخرى يجدر ذكرها. فغالبية الرغبات إن هي إلا رغبات في أشياء نوعية. أما هذه الرغبة فليست رغبة في شيء، وإنما في فاعل الشيء. فهي لا تفكر بادئ ذي بدء في إشباع أية أمنية، وإنما في استمرار التمني والشخص الذي يتمنى.

وشأنها من هذه الوجهة شأن إرادة الحياة، التي ليس لها هدف محدد تتبعه، وإنما تنحصر وجهتها في المحافظة على الشعور بوجود الأشياء بوجه عام. وهذا ما يجعل علماء النفس يضمونها أحيانا إلى الأساطير وخرافات الأولين. وبالرغم من ذلك فلا تزال الحقيقة قائمة: تتمثل في الاهتمام غير العادي الذي كثيراً ما يظهره الناس لمجرد كونهم أحياء، بغض النظر عما إذا كان واقع ما تضمنه خبرتهم ساراً أو غير سار. فيسلم الجراحون الآن بأنه إلى جانب الرعب من الألم، الذي توصل التخدير إلى تهدئته، والرعب الأكثر من

المبضع، الذي يمكن التخدير أن يزيحه جزئياً، هناك رعب معين متميز من التخدير نفسه، رعب من عدم عودة الشخص ثانية إلى الحياة. وهذا الرعب قد يكون شديداً عند بعض الأشخاص إلى حد أنه يدفعهم إلى تفضيل الألم الذي يصحب العملية الجراحية من غير ما تخفيف أو تخدير. وهذا الاهتمام بالشعور ذاته فيه تناقض ظاهري لما يتميز به الشعور عن محتويات الشعور، وهو تمييز أو اختلاف له قيمته العلمية الخاصة به.

فهل هذا الاهتمام الخاوي محال؟ قد يبدو أنه أثر للتشبث البهيمي عديم الفطنة بالحياة. ولكن ردنا على ذلك أنه إذا انعدم الفاعلين والعارفون من العالم، لانعدمت القيم كذلك عن بكرة أبيها، أو لانعدم من يقدرون مثل تلك القيم كما يجب أن تدرك وتفهم. ولنا أن نتخيل، من بين العوالم الممكن وجودها، عالماً يتميز بالقسوة أحبطت فيه كل رغبة أو أمنية بشرية خاصة حتى اللحظة الحاضرة. وعلى الرغم من ذلك فليس من الضروري أن يكون مثل ذلك العالم، بأوسع مجالاته وأكملها، خلوا من الأمل وعديم المعنى. ولكن من جهة أخرى، إذا ما خلا عالم من الناس الواعين فإنه يصبح بالضرورة عالماً لا معنى له. ويعتبر الاهتمام باستمرار حيوات الناس الواعين، لما يتميزون به فحسب من صفات ضرورية للاحتفاظ بمعنى الأشياء، أقول يعتبر هذا الاهتمام عندئذ سمة غريزية لإدراك أعمق.

وإلى هنا، قصرت جل اهتمامي على إظهار بعض الدوافع التي تؤدي إلى الإيمان باستمرار الحياة بعد الموت، وعلى تخليص عقولنا من الفكرة السائدة بالرغم من سخفها، تلك الفكرة التي تقوم على الرغبات وحدها أو على الرغبات الأنانية في جوهرها.

وعلى الرغم من ذلك علينا أن نلاحظ أن الريبة في أمر الموت متميزة جزئية، وأن الآراء الخاصة باستمرار الحياة، تلك التي يعززها شعور الجماهير وتعتز بها تصريحات الدين الجريئة، هي آراء غالبية الأشخاص الذين تعوزهم الثقة الكاملة في أنفسهم فينقادون بذلك للإجابة المتعاقبة بنعم ولا.

فالأقدمون الذين كانوا أول من أدرك استمرار الحياة فقدوا شجاعة عواطفهم وخففوا من غلواء فكرتهم عن الروح التي تستمر حية بعد الموت ونزلوا بها إلى صورة الشبح الكئيبة. ولما جاء المحدثون تواطئوا على الاحتفاظ كاملاً بذكريات الموتى الزائلة، واستعاضوا عن الوسيلة المهتزة والسبيل غير الثابت للذكرى بما هو ثابت ظاهرياً في الأرض من خشب وحجر وبرونز. وهكذا اتضح أن النصب التذكاري المادي أسلم قاعدة للدوام والبقاء من الحقيقة العقلية المقامة على قاعدتها الخاصة. ولا يستهان بالدور الذي تلعبه العاطفة في عادات الدفن الخاصة بجميع الأديان، إذ أن هذه المادة الصامتة من الشك تفسد قلب الإيمان، وتحول مدافن بعض الطوائف إلى ضروب متعددة من التضرعات للادة لكي تساند الحقائق الروحية المشوية بالتوقف والتردد.

وهكذا يظل الموقف الطبيعي نحو الموت مزدوجاً متناقضاً. ففي إحدى اللحظات نقول: إن الموت مظهر وليس نهاية. وفي اللحظة التي تليها نقول إن الموت حقيقي ونهائي، وإن أي رأي آخر وهم وخيال، وليس هناك أي مذهب بنادي بالاستمرار في الحياة. ثم يتنصل بأية حال من حقيقة الموت العامة الشاملة، والمعاناة التي تصحبه؛ إذ تظل هذه كلها الحقائق والمعلومات الخاصة بكل جدال ومناقشة وحجة.

٢- المعاني الإيجابية للموت

لو أن هناك أية فرصة هيئت لرؤية ما وراء الموت، فإنه يجب أولاً أن يكون في وسعنا أن نرى الموت كما هو. ولكي نرى الموت حقاً، يجب أن نعرف ما للموت من معنى بالنسبة لكل من الجنس والفرد الذي يموت.

من المعتاد أن ينظر الإنسان إلى الموت على أنه شر صرف، ولعله أقسى أنواع الشرور. وقد اعتبره المتشائمون حجتهم الأخيرة، ناسين أن الحياة إذا كانت شراً، فإن الموت الذي هو المانع الوحيد لاستمرار الحياة لابد وأن يكون خيراً. أما إذا كانت الحياة خيراً، كما يعتبرها الشعور العام، وإذا كانت النفس تنتهي بالموت إلى العدم وتظل عدماً إلى الأبد بالنسبة لذاتها، فلابد أن يكون الموت إذن الطامة العظمى. وإذا كانت الحالة التي تصل إليها الأشياء في النهاية تعطينا حاصلاً دائماً لقيمها، فليس في وسعنا أن نتجنب رأي تولستوى، القائل بأن أي فناء كامل يلقي بظله إلى الوراء فيبطل قيمة كل عمل عظيم يتم إنجازه في الوقت الحاضر. ويعكس الدين الشعور العام بشر الموت عندما يطلق عليه اسم أجر الخطيئة.

وعلى الرغم من ذلك فإذا كان الموت، الموت العضوي، ثمناً لأي شيء، فلن يكون ثمناً للخطيئة وإنما هو ثمن للحب. لأنه إذا كان من المقدور على الناس عن طريق الحب أن ينجبوا باستمرار أجيالاً جديدة من الناس، فلابد للمسنين أن يمضوا فسعة العالم محدودة، ومن غير وفاة دائمة لا يمكن أن تكون هناك طفولة دائمة. ومن غير طفولة، فإن الحب، الذي هو عملية انتقال وتحويل، والذي تنحصر متعته الكبرى في نقل الحياة، يختنق في مهده. وما الحب إلا التقبل البعيد والاحتفال المديد بزوال الشخص ذاته.

فإذا ما جاءت الوفاة كانت الذكرى المفرحة والتمجيد البهيج للحب.

أما بالنسبة للجنس، فالموت معناه المرونة في تغيرات التاريخ. فالموت يجعل دوام تعليم المسنين طرقاً جديدة عملية غير ضرورية، فعندما يمضى المسنون، تمضي معهم قوانينهم الجامدة الصارمة. والدرع التي يلبسها المحاربون إذا ما صبت وشكلت من قطع طويلة – حتى وإن كانت هذه القطع مرنة لينة – تصبح عدوة لسرعة الحركة وخفتها. في حين أنه إذا صنعت الدرع من رقائق. أو حلقات صغيرة جداً – حتى وإن كانت كل واحدة منها صلبة لا تنثني – فإنها تتشكل بسهولة طبقاً لجميع ثنيات الجسم الطرية. ولو كان آدم، ونوح، وسقراط، وكنفوشيوس لا يزالون بيننا، فكم كان يضنينا إشاعة آرائهم كل يوم وتأثيرها في شئون وأحداث الساعة: ألم يكن من الممكن أن إحساساً خاصاً بالإنصاف والعدل يدفعنا للتآمر على تجاهلهم، حتى تتمكن الأصوات المعاصرة من أن تجلجل وتظهر بقدر مالها من طنين وأهمية؟ فلو لم يكن هناك موت طبيعي لاضطر المجتمع إلى فرض نظام ما للموت الصناعي، كالإبعاد عن المجتمع بطريقة كريمة مثلاً، وذلك خشية أن يقف أصحاب السلطة بنفوذهم المتراكم، إرضاء لكرامتهم، سداً مانعاً أمام الأصوات الحديثة الظهور، ثم يعترضون طريق وصولها إلى مرحلة النضج خلال ممارسة الرأي الموثوق به.

ولا يقتصر الأمر على أن يصبح الشيوخ سلبيين – إذ ليس من الضروري أن تكون تلك حالهم – وإنما غالبا ما يصبحون على شيء من الحكمة والحصافة ولكي تسير عجلة الحياة ما يجب أن يدفعها جزئياً عدم تبصر أولئك الذين يأخذون على عاتقهم تنفيذ المستحيل، وهم لا يدرون ما يفعلون، أم الموت فهو الذي يضمن أن زمام الأمر لن تقبض عليه أيدي المحنكين

وثاقي الفكر بل يتولى القيادة الشباب الذي تنقصه الحكمة، والذي يحتمل بدرجة كبيرة أن تصحبه شرور جديدة، وأن يصحبه بالرغم من ذلك أيضاً النزر اليسير من الخير الذي لا يدرك بطريقة أخرى.

وبدون الموت يصبح التفاوت في السن وحده أمراً شاذاً فظيعاً، ويغدو الاختلاف بين الكهول والشباب شيئاً لا يطاق. ومادامت القاعدة القائلة بأن من له يعطي ويزاد تسود المجتمع، فإن المزايا المرتبطة بالسلطة والمكانة والتي يزداد عددها بطريقة هندسية لابد أن تطلب نهاية طبيعية إذا لم يكن من المقدر لها أن تهدم تقارب الإنسان من أخيه الإنسان، وهو الأساس الذي يقوم عليه المجتمع. ولا يجد الناس هذه النهاية إلا في ديمقراطية الموت: تلك العدالة الآلية الخشنة، التي تعمل من غير جلبة، وتحيل من غير توقف إلى التراب الحقير كل الانتصارات الباهرة التي هي نتيجة البسالة الشخصية، ثم توزع ثمرة تلك الانتصارات على أفراد جدد. واذا ما أظهر الناس ميلهم الى الرأي القائل بأن هذه الشخصية العظيمة أو تلك لا يمكن الاستغناء عنها، لقدم الموت لهم الدليل العمل بأنه ليس هناك من هو ضروري للجنس. ولذا يسترد الجنس البشري صحته العقلية من وقت إلى آخر على الرغم من التجائه دائماً إلى الراحة والسهولة ورفع شأن من يمثله إلى حد عبادة أبطاله.

وأكثر من هذا فحقيقة أن الحياة حداً زمنياً، يتيح أن يكون لها أيضاً شكل وشخصية مميزة. فيمكن أن يجمع عملها ويعتبر ككل، إذ هي تمثل شيئا ما يمكن تحديد شخصيته.

ولو أننا استبقينا أفلاطون على قيد الحياة ألفي عام، يتقدم وينتج أعمالاً عظيمة، كما يجب أن يفعل أفلاطون، حتى يبلغ إنتاجه الحد الذي بلغه تاريخ

الفكر الغربي كله – فما الذي يمكن إذن أن يمثله أفلاطون في عقولنا؟ ومن يستطيع التفكير في أفلاطون أو الكتابة عنه كذلك؟ ويتعثر بل يفشل تاريخ حياة الإنسان إذا لم تصبح الحياة، المحددة كأي عمل فني، الأنشودة إلى تميز بصورة ما العصر الذي تعيش فيه، على أن يكون لها بالفعل دور تاريخي خاص بها، وإنتاج محدد العالم في الحصيلة العامة للدولة. ولا يبدأ الناس في اكتشاف قيمة عمل الفنان ووضعه التاريخي إلا بعد موت ذلك الفنان.

ويظل الوعاء الذي يضم الحياة بين جوانبه لدنا غير مكتمل، إلى أن يأتي الموت، ويستولى على كل محتوياته، ثم يسد الوعاء بثنى حافته إلى الداخل. وهنا يمكن للإنسان أن يتحدث عن نوع تلك الحياة وشكل ذلك الوعاء، وتصبح هذه كلها تفسيراً لمعنى العالم الخاص بذلك الاسم الشخصي. وقد يجوز لنا أن نقول إن الشي الذي نسميه "فردية" ليس حقيقة كائنة من قبل وإنما هي بالأحرى إمكانية نتوقع حدوثها إلى أن يأتي الموت فيحدد معالمها. وعندئذ يصير هذا الشخص وحده حقيقة كاملة العالم، له من الصفات ما يميزه عن أي شخص آخر.

وهذه الاعتبارات التي هي بعض من كثير تضفي على الموت قيمة إيجابية بالنسبة للعالم بوجه عام وهو يشهد مجيء أفراده ورحيلهم. والبشرية كموكب يسير أفضل من البشرية كمتاع ثابت، كما أن السائل المتدفق يتضح أن له، حتى في مجال القيم، امتيازه على نوع المادة القديم.

ولكن من جهة أخرى، ماذا يمكن أن يعني الموت – بالنسبة للفرد الذي يموت، أو الذي من المقدر له أن يموت؟ إنه لأمر طبيعي أن ترسخ في ذهن كل فرد نظرية الموت العامة السائدة في مجتمعه: فإذا ما طبق الفرد هذه

النظرية السائدة على زواله شخصياً، لاعتنق كإنسان وجهة النظر عينها. وهذا ما يفعله غالبية الناس بنجاح، إذ أن أول ما يقابلون هي النظرة العامة مصحوبة بأوسع ما يمكن من القوة والسلطان. مادام الجميع – فيما عداه شخصياً – يستطيعون التفكير في موته على أنه موت شخص آخر غيرهم. أما بالنسبة للميت، فإن موته شخصياً إن هو إلا خبرة خاصة به وحده لا يستطيع المجتمع أن يتدخل أو يشتك فيها، وعلى هذا يعجز عند إصدار حكمه عليها. وبينما يخفف التوفيق الفلسفي الجزئي بين العقل الاجتماعي واختفائه الذاتي ويهون الأمر، فإنه يجب أن يسهم أيضاً بإضافة غصة أخرى ويؤكد وقوع الحادث في خلوة وانفراد.

ومن الواجب علينا أن نلاحظ أن إيمان الفرد بموته شخصياً إن هو إلا إيمان مكتسب، وعادة ما يكون متأخراً، وليس مولوداً على الإطلاق، والإحساس المباشر بالحياة لا يمس حدوداً للبداية أو للنهاية: فالوجود على قيد الحياة هو أن يتوقع الإنسان أن كل لحظة آتية ستتلوها أخرى. وليس الشعور انتباهاً موجهاً إلى الحقائق والأحداث التي تقع على الفور وحدها، وإنما هو أيضاً امتداد زمني إلى الأمام وإلى الخلف، يربط ما هو كائن بما كان و بما سيكون. ويبدو منطق هذا النوع من الشعور واضحاً ظاهراً: ومادام أنه لا وجود لهذا الشعور إلا وهو يدير عجلة الزمن بهذا الطريقة، فإن اللحظة التي لا تتلوها لحظة أخرى لن تكون لحظة شعورية. وعلى ذلك فإن اللحظة الأخيرة في حالة الشعور (وشأنها شأن اللحظة الأولى) هي أمر مستحيل منطقياً. فلا أول الحياة ولا آخرها يمكن أن يكون محل تجربة أو خبرة، كما لا يمكن أن يتحقق كلاهما في الخيال. وعلى ذلك فإن الإيمان الذي يكتسبه كل إنسان ناضج بأن موته شخصياً آت لا ريب فيه، ليس إلا اختباراً عقلياً، لا معتقداً وجدانياً.

ويفسر هذا الموقف بعض تلك الريبة التي ألمحنا إليها أولاً، والتي تلازم باستمرار تفكير الفرد في موته شخصياً، حتى ولو كان هذا التفكير بعيداً عن التفكير العام في المصير البشري. ولكن وفاة الإنسان العادية الشائعة لابد أن يكون لها في النهاية وقع في نفس كل سقراط. ويعقب الصدمة الأولى الناتجة من الاستدلال الذي له قوة وتأثير الاكتشاف الأليم، ذلك الاكتشاف الذي هو أن مصيري، أنا أيضاً، الموت، أقول يعقب تلك الصدمة نتيجة عملية شديدة – إن هي إلا ميل إلى كبح جاح أغراض بعيدة المدى واهتمام بالزمن يشوبه القلق، وكأنه اهتمام بشئ نفيس لاحد لنفاسته لأنه كم محدد حتماً.

وهنا يجد الإنسان القيمة الإيجابية الأولى لموته الشخصي، إذ لا يدرك الفرد طبيعة الزمن إلا من خلال هذا التأمل وتلك الصورة.

ولو أن في حوزة الإنسان زمناً لا نهاية له يبدده في كل عمل لصار شخصاً غريباً عن حالية اللحظة – أي حالة حدوثها مرة واحدة، أي وحدانيتها! أما إذا أدرك الإنسان أن عدد "الآنات" (اللحظات الحالية) التي يمكن الحصول عليها محدود، وأن "الآن" (أو اللحظة الحالية) لن تعود ثانية، لعرف ماهية الصفة الزمنية، وكيف أنها لا تنقض، ولا توقف، ولا تلين. وهكذا يحتل "الحاضر" لنفسه مركزاً – ويصبح معروفاً بالبوابة غير المرئية التي يدخل خلالها المصير، ثم يتخذ في سكون، وبين يدي، أشكالاً لا يمكن تغييرها. وأبدأ في النظر إلى فترة زمنية معينة على أنها موضع حياتي: وتحدد شخصيتي عندئذ بتلك الحقبة التي تعتبر من هذه الوجهة كمية أملكها. أما المستقبل فهو على الدوام منطقة الإمكانية. وأما وقد وضع خط فاصل عند حدوده الخارجية، فأصبح يتميز بصفة إضافية هي "الفرصة"، تلك الفرصة الوحيدة الفريدة في بابها. ولن يكون هناك أثر لهذه الذات، كما أنه لن يكون هناك

أكثر مما يضمه هذا الزمن المحدد واقعياً. والآن للمرة الأولى أدخل حقاً إلى مجال الزمن وأندمج فيه، وما هذا الإدراك الرشيد، وهو التاريخ الحق لنضجى الإنساني، إلا مرحلة وجود، إذا ما مررت بتجربتها فإني لن أتنازل عنها عن طيب خاطر.

ويرجع ذلك إلى أن النضج البشري، الذي يصطحب معه التركيب الجديد الشامل لكل الأغراض، عن طريق إدراك الحدود، إن هو إلا تقدم ملحوظ في معرفة الذات. وبالرغم من ذلك فإن تقبل الموت بهذه الطريقة لا يمكن أن يكون شأنه شأن مسالمة الموت، فالإنسان يواصل الأمل والتفكير في أشياء مستحيلة لإطالة الحياة، أو لنقل مناشطها التي لم تكتمل إلى دائرة أخرى. ولكن ما إن يحين الوقت المناسب حتى بدرك الفرد أن هناك مظهرا آخر للموقف – هو أن الحياة التي يعيشها تتجه إلى تهيئة الظروف العقلية اللازمة لإنهاء تلك الحياة ذاتها.

ونحن نسمع عن دورة الحياة العضوية، عن اكتمال نمو الجسم وذبوله، وما بصحب ذلك من فقد النكهة العقلية والإقدام العقلي. ونحن نسل جدلاً، في حالة الأفول هذه، بأن العجز الجسمي هو الذي يفرض محنته ببطء على العقل، وهكذا يبدأ الموت في الواقع قبل أن يتم أمره بمدة طويلة، لسبب واحد هو أن الجسم قد اجتاز أوج مجده. ولم لا يخطر لنا أن هناك أيضاً دورة حياة عقلية يمكن عن طريقها، حتى من غير عون الجسم، أن نهيا للترحيب بالموت؟

فلنتأمل هذا الرأي: إن الحياة التي يعيشها أي كائن بشري، هي سلسلة من القرارات، وإن كل قرار يحدث أثراً بمقتضاه يصبح واقعا كل ما سبق أن

كان مجرد احتمال واحد من بين الكثير. وقبل أن أتخذ قراراً فإن مجال الاحتمال الخاص يبي يتميز بصورة خاصة بين العمومية والحرية. فإذا ما اتخذت القرار، فإن احتمالاً واحداً يكون، كما نقول، قد "تحقق"، في حين أن الاحتمالات الأخرى قد أهملت وفي واقع الأمر هدمت وتلاشت. أما هذا الاحتمال الذي تحقق فتثبت أركانه، ويحدد زمانه، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً معقداً بكل الظروف التي تتعلق بزمانه ومكانه الخاصين به، فمثلاً مادمت أرغب مجرد الرغبة في تناول الطعام، فإنني أظل حراً في اختيار ما أتناوله والمكان الذي أتناول فيه. أما إذا قرر لي أن أظل على قيد الحياة فعلى أن أتخلى عن هذه الحرية وأن أصل إلى القرار الواقعي لتناول الطعام، ويجب على إذن أن أحدد المكان وألتزم بالطعام الذي يمكن الحصول عليه في تلك الساعة، وذلك المكان، وبكل ما له صلة وعلاقة به. ومهما تبلغ بصيرتي فهي غير كاملة، حتى إنني في مجال الاختيار أجبر على تقبل الكثير الذي لم أتخيره. وموجز القول، أن القرار يجب أن يساوم الحقائق الحاضرة، وبهذه الطريقة يأخذ لونها، ونمطها، وأهميتها، فالقرار ينحدر إلى عالم من الخصائص غير المقبولة، ويتعرض لقدر من عدم التعقل، وبغير هذا لا يستطيع أن يبلغ أرض الوجود الصلبة.

وهناك من الأشخاص من يلمسون في حدة ويستنكرون هذه الوصمة التي تكتنف القرار، هذا التقبل للتأريخ التعسفي في غرض الفرد، وهذا الانحدار إلى عدم التعقل والتمييز. ويؤلم هؤلاء القوم ضرورة اتخاذ القرار، ويتفحصون كل ارتباطاتهم، ويؤجلون التزامهم، ويترفعون عن الانتماء إلى الطوائف، والمجامع، وحتى الصداقات، مادام "أنه من واجب الأصدقاء أن ينزلوا من أبراجهم ليلتقوا"، ولكن هذا الترفع معناه موت الفرد قبل أن يبدأ

حياته. فليس من سبيل أمام الشخص إلا أن يغرق بنفسه في مجرى التاريخ، ويتقبل مركزه الزمن، ويستنشق أدناس التقاليد، وتحدد شخصيته كإنسان مرتبط بهذه القضية، وهذه الطائفة، وهذه الحالة الطارئة.

وينسجم العقل مع بنات أفكاره، وخاصة الإمكانات المثالية التي يكون قد نسجها من مادة الخيال، وإذا ما اعتبرنا هذه الإمكانات خيالية، فإنها لا تعدو أن تكون بدعاً وخرافات، أما إذا نظرنا إليها على أنها تشمل العناصر المكونة للقيمة، فإنها تطالب بالوفاء والرغبة سواء بسواء. ولكن الحياة التي يعيشها الإنسان إن هي إلا قران دائم بين الفكرة والحقيقة، ومثل كل زواج، فهي من جهة تحقق مصير الإنسان، ومن الجهة الأخرى نحدد اللانهاية الخاصة به. ومن هنا عندما يتم الامتزاج بجميع ارتباطات الفرد ينشأ عامل تفريق وعزل، أو قل، تيار متزايد من النقد لتلك الصفات العرضية غير الملائمة التي يتقبلها الفرد مع كل قرار فتتراكم وتترسب في منطقة الشعور بالذات، وإلى جانب هذا، عندما يجعل مرور الزمن منه شيئاً معقولاً بما له من مغزى خاص، ينشأ باعث برد الفرد إلى الكمال والحرية الأصليين. فإما أن يقل تعرض الإنسان شيئاً فشيئاً لسحر كل إطناب يثار وكل شأن بليغ يعلن عن نفسه ويتعلق بأحوال الدنيا الجارية، وإما أن يتخير الإنسان وهم الخطورة والأهمية في العرض العابر ويضيف إلى ذلك الوهم مسحة من الإرادة، وكأنه شخص اعتاد فن التمثيل المسرحي. فالمشروعات الجديدة تخلب اللب ولكنها لا تبلغ حد الإقناع. والأمثال المألوفة تثير المشاعر ولكن من غير ما سيطرة على الإرادة، والتعاطف العريض يخفف درجة تركيز طاقات الكفاية: فيأخذ مقياس القيم عند الفرد النسبة الخاصة به بدرجة كبيرة من حالات الرصانة والصفاء، وبدرجة أقل من حالات الحماسة والمشاكسة التي تظهر

على مسرح الحياة. وهكذا نجد أن الموت يكتسب معني جديداً.

ذلك أن الموت يبدأ أن يكون معناه التحرر من الثقل والعبء المكتسبين لكل ما هو غير معقول. فهذه الذات، وقد ظهرت عليها الندوب، وأصبح لها سمات مميزة، وتحققت شخصيتها، وتحدد زمانها، لا حاجة بها أن تعيش إلى الأبد. فكإبراء وصفح عن الزور الذي مارسته الشخصية العملية، بظهر الموت بما له من مناسبة، وضرورة، وجمال أيضاً، وبهذه الطريقة فإن الحياة التي يعيشها تولد في العقل، وفي الجسم سواء بسواء، نوعا من الرغبة في الموت.

وفي الحقيقة فإن هذه الطباع التي يتميز بها العمر العادي موجودة بدرجة ما دائماً. فالقدرة على اعتبار حياتي الشخصية مادة خاصة للتفكير، تجعل من حيات شيئا منفصلاً عن الذات التي تحكم عليها – أي تصبح الحياة شيئا ليس له قدرة فحسب وإنما يمكن تقويمه أيضاً، كما أنه يتعرض للنقد والنبذ إذا دعا الأمر– وهذه القدرة هي العلامة الخاصة التي تميز الإنسانية.

ولست مطلق الحرية في أي عمل أقوم به (سواء كنت حدثاً أو كهلاً) مادامت تسيطر على إرادة الحياة التي لا مهرب منها. وتحت تأثير تلك الغريزة، تبدو الحياة أعز وأثمن من أي شيء آخر، وليس هناك خير مهما بلغت عظمته يمكن أن يبرر التضحية بالحياة، لأنه إذا ضاع الشعور بالوجود، فلن يبقى شئ آخر. وكلما فكرت في ذلك، شغلت بالى ضرورة البقاء حياً، ويعني هذا التمسك بالحياة التي أملكها في إصرار المستميت، وتصبح التبعات العادية التي يتحملها الناس في غبطة – كالمخاطرات التي يقوم بها الجندي، وعامل المنجم والطيار، والرحالة، بل إن الأعمال العادية من أكل،

ومحادثة وغفلة في أثناء النوم، أقول تصبح هذه كلها صورا من الجنون.

وعلى النقيض من الافتتان بالبقاء على قيد الحياة بشكل معقول – مشوب بالخوف – تظهر الرغبة في الموت وكأنها شرط ضروري للحياة العادية. كما يبدو تقبل الموت بعد تأمل طويل وكأنه مرحلة جديدة من الحرية. والقدرة على قتل النفس (الانتحار) – سواء كان الفعل في حد ذاته دنيئاً أو نبيلاً وسواء، كان مباشراً، أو هو قتل النفس غير المباشر الذي يحدث في حالات مثل حالة سقراط، أو الأشخاص الذين يعيشون حياة تبلغ درجة خطورتها حداً لا ينتظر الموت الطبيعي – إن هذه القدرة إن هي إلا قدرة مبجلة. فالمتاع أو العقار ليس ملكاً لي حتى يكون في وسعي أن أنقل ملكيته إلى آخرين. كذلك الحياة ليست ملكاً لي حتى يكون في وسعي أن أتخلص منها.

ولهذا النوع من الحرية ميزة غريبة خاصة في أيامنا هذه بالذات. فعلى الرغم من أنه يخفي نفسه تحت قناع من الفكاهة الساخرة التي ترفض الاهتمام في جد بالغ بالشيء الوحيد الذي له أهميته الخطيرة بالنسبة للفرد نفسه، فإنه إحدى سمات العظمة القصوى التي يتميز بها هذا النصر. ولقد أصبحت هذه الحرية شرطاً لم يكن من المستطاع بدونه أن نصل إلى أقصى درجات التقدم التي وصلنا إليها في العلوم، والطب، وفنون الصناعات. ولنستمع إلى طاغور، الذي. يعنف الرأي القائل بأن حضارة الغرب "مادية" إذا ما قورنت بالصفة "الروحية" التي تميز الشرق، نستمع إليه وهو يدلل بصدق على هذه الصفة التي تكمن في طيات تقدمنا الفني الصناعي:

"عندما ترتفع الطائرة إلى كبد السماء، قد يأخذ منا العجب مأخذه لأننا

نعتبرها ذروة الكمال الآلي. ولكنها في الحقيقة أكثر من هذا: إنها انتصار الروح. وذلك لأنه قبل أن يتغلب الإنسان، في الغرب، على مهابة الموت لم يكن في وسعه أن يتقن فن الطيران – أي فن الآلهة !".

وعن طريق الموت، إذن، تصبح الحياة شيئاً له مساحته وحدوده، شيئاً مختلفاً عن ذاتي، أستطيع عند الحاجة وعن طيب خاطر أن أدخره. وقد يكون هذا بدء رؤية ما وراء الموت. ولكننا لا نستطيع أن نحكم هل هذا حقيقة أو خيال إلا إذا تابعنا وعنينا بالتحليل المنطقي الذي ينضوي تحت آرائنا في الحياة والموت.

٣- تمهيدات منطقية عوائق لا ضرورة لها

كثيراً ما تشتم رائحة السخف والفاهة التي تلازم معظم الجدل الذي يثار حول الخلود. فيبدو الفرد وكأنه يتأمل مباراة بين قوة مفككة، هي الموت، وقوة متماسكة، هي الشعور الشخصي بالوجود. ويشبهها قياساً إلى حد ما بالمباراة بين القوة النافذة للقذائف والمقاومة التي تتميز بها صحائف الدروع المعدنية، وكأن النصر في جانب استمرار الحياة بعد الموت يمكن إحرازه إذا ما ثبت أن للروح قدرة خاصة على التمدد. كما يمكن أن ينظر إلى الخلود وكأنه بحث في المواد التي. تربط بين العقل والجسم، وما إذا كانت هذه العلاقة بين الاثنين شركة أم وحدة. فإذا كان الاثنان وحدة بذاتها، فإن موت الجسم يعني بالضرورة موت العقل، أما إذا كان الاثنان مجرد شريكين، فقد يعني الموت عندئذ فض الشركة، وهكذا يطلق سراح العقل من رباط وثيق، وقد بتقدم وحده بطريقة. معتدلة، أو يكون علاقة جديدة.

وما النفور الغريزي من مثل تلك المناقشة إلا دليل على أن الأسس التي

يبني عليها الحكم في هذه القضية لا وجود لها في مجال المدركات، ولكنها تنتمي بالأحرى إلى تلك المنطقة التي فيها تسن القيم المحسوسة للأشياء تشريعاً لحاسة الحق عندنا. وبالرغم من ذلك، فليس هناك ما يبرر موقفنا إذا ما جانبنا النتائج المنطقية، لأن الوظيفة الخاصة بالمنطق تنحصر في الملاءمة بين آرائنا، تافهة كانت أم هامة، وفي إزالة البلبلة والالتباسات غير الضرورية أيضاً. ويندر أن يفشل التحديد الدقيق لمشكلة ما في إظهار جزء من حلها.

وهناك نوع من المنطق يستبعد مقدما كل ما له صلة بهذه المشكلة على أساس أنها نظرية، وعلى ذلك فهي عديمة المعني: وهذا البحث التحليلي، الذي يؤدي إلى اقتصاد شامل في الفكر، يتفق مع الطبيعة الوضعية التي تصرح بأنها تستخلص كل دلالاتها من الحقائق الملموسة الصلبة، وهذه هي الطريقة الحديثة الاستحلاب الحجر (أي استغلاله للنفع المادي). ولكن منطق أصحاب الطبيعة الوضعية هنا يهبط إلى المغالطة. لأن مشكلة الاستمرار في الحياة، كما أشرنا في البداية، ليست نظرية في طبيعتها المباشرة، ولكنها مسألة حقيقة تجريبية، إذ تتعلق بحوادث تم في مجال الزمن. أما "استمرار الحياة" الذي يعني اجتياز مجال الزمن إلى اللانهائية وانعدام الزمن فلن يخلو في حقيقة الأمر من مغزي؛ فهو إلى حد بسيط خبرة عادية (كما يحدث في حالة شرود العقل)، كما أنه في كماله المثالي، يعتبره أصحاب فلسفة وحدانية الكون الذين يؤمنون بحكمة الهندوس القديمة التي جاءت في كتاب الأوبانيشاد، من أمثال فيفكاناندا (الفيلسوف الهندي)، أقول يعتبرونه المرحلة الأخيرة في رحلة الروح. ولكن ليس هذا هو ما نعني (أو يعنون) باستمرار الحياة. ففي حالة استمرار حياة الشخص ذاته، فإن هي إلا قضية حقيقة مستقبلة. أما في حالة استمرار حياة أشخاص ماتوا من قبل، فإنها قضية حقيقة

حالية؛ فهل هم يعيشون الآن ويدركون كل شيء أم هم لا يعيشون ولا يدركون شيئاً؟.

وإذا قلنا إنها مشكلة تجريبية فمعنى هذا أننا نقول إنه يمكن التحقق من حلها بالتجربة والخبرة. ولكن هذا بعينه هو وجه الغرابة في المشكلة؛ إذ ليس في وسعنا نحن أن نقوم بتحقيقها، وإنما يقتصر ذلك فحسب على من يستمرون في الحياة بعد الموت. وإذا كان هناك قوم يستمرون في الحياة بعد الموت، لكان معنى الموت في وضوح بالغ هو توقف اتصالنا العادي بهم. وإني لا أثير هنا مسألة الخبرة النفسية الخاصة بإثبات التخاطر والشفافية وانتقال الأفكار، ولكنني استشهد فحسب بالموقف العادي الذي تسلم فيه بأن الأبواب مغلقة، وأن الدليل التجريب على استمرار الحياة بعد الموت بعيد المنال.

ولهذا السبب نضطر أن نبحث المشكلة بطريقة غير مباشرة، بطرق فكرية نظرية. ولكن انعدام القدرة تحقيق على المشكلة بطريقة مباشرة لا يبرر إبعادنا لها أو إقصاءها عنا أكثر مما كان يمكن أن يبرر انعدام المعاملة بين بيرو وإسبانيا في عام ١٤٠٠ ميلادية إنكار الواحدة لوجود الأخرى.

وعلى ذلك فإن مشكلة الخلود ليست قضية نظرية يعتمد حلها على بحوث نظرية. بل تنحو هذه البحوث النظرية عن الإنصاف بكونها عديمة المعنى عن طريق أكثر المعايير الموضوعية يقيناً، إذ يقوم على أساسها شيء معين. وإن هذه الإشارة الضرورية إلى النظرة العالمية الواسعة هي التي تخرج المشكلة من مجال الاحتمال أو عدم الاحتمال، حيث يظن معظم التقدير المعاصر أنه مكانها. فمن الآراء السائدة، على سبيل المثال، نتيجة للارتباط

الوثيق بين العقل والمخ، أن استمرار الحياة أمر غير محتمل. هذا إذا لم نراع الدقة في الحديث. فإن كان هناك تباين مشترك دقيق بين العمل المحني والعمل العقلي، فإن استمرار الحياة لا يكون غير محتمل وإنما يصبح مستحيلاً. ولا يتعلق عنصر الشك بالنتيجة وإنما بالتعليل الذي يؤدي إلى المقدمة المنطقية، وهي التباين المشترك المزعوم. فإذا كانت تلك المقدمة خاطئة، لفشلنا في استبعاد استمرار الحياة فشلاً كاملاً، وليس تدريجياً. فليس هناك درجات متوسطة من الاحتمال.

وهذا يوضح تأكيدنا بأن استمرار الحياة ليس محتملاً كما أنه ليس غير محتمل، وذلك قبل أن يحدد الفرد نظرته إلى العالم أو إلى ما وراء الطبيعة. ولما كانت مهمة على ما وراء الطبيعة هي تحديد أنواع النظام والفوضى الموجودة في العالم، فإنه على أساس هذه الأنواع من النظام يصدر الحكم على احتمال أي واحد منها. فقد يستبعد نوع من النظام استمرار الحياة، في حين يحتاج إليه نوع آخر، على حين أن نوعاً ثالثاً من النظام قد يبين أن استمرار الحياة أمر ممكن في ظروف معينة. ولكننا لا نتعامل ألبتة أو نهتم في أية حالة بالاحتمالات.

ولعل هذا التحليل يؤدي بنا إلى توقع ظهور ما يشبه الدليل، سواء على وقوع استمرار الحياة أو استحالة وقوعه. ويبلغ بعض الأشخاص حقاً حد الاقتناع عن طريق نظرتهم العامة إلى العالم. فإذا ما اعتقدوا أن للكون وحدة وغرضاً سائداً، أو أن له على وجه الإجمال نوعاً من المغزى، فإنهم يصبحون على أتم استعداد لأن يجزموا بأن عقول الناس لابد قادرة بطريقة ما على مواصلة مغامرتها. أما إذا اعتنقوا النظرية القائلة بأن الحياة البشرية والشعور بالوجود هما حادثان هامان في عالم ليس له ككل تركيب غرضي، ولكنه

حقيقة مادية بسيطة عند تحليله النهائي، فعندئذ يتحتم عليهم أن يعتبروا استمرار الحياة شيئا عديم المعنى فوق أنه مستحيل أيضاً.

وإذا بحثنا الأمر من وجهة نظر التاريخ البشري، فإننا نجد عادة أن أولئك الذين يقررون صحة الخلود يحدوهم الأمل أكثر من اليقين، في حين أن أولئك الذين ينكرون الخلود يضعون أنفسهم عادة في مركز يبدو وكأنه يتميز بقوة الدليل القاطع. أما أنا شخصياً فلم ترك هذه الأدلة التي قدمت لإثبات خلود الروح إلا أثراً طفيفاً في نفسي. فلا أعتقد أن الروح في حد ذاتها لا تفنى، بسبب بساطتها المطلقة أو صغتها كمادة. ويبدو لي أن الفرق المشار إليه آنفاً بين وحدة العقل والجسم وارتباط العقل بالجسم، ذو قيمة منطقية، ولكنه ليس قوة فعالة في هذه المشكلة، وذلك لأن اقتران العقل والجسم على أية حال وثيق إلى حد أننا لا نستطيع أن نعتبر أي واحد منهما كياناً كاملاً بدون الآخر، كما لا يمكننا أن نبرئ العقل من المسئولية إزاء ما يفعله الجسم.

كما أنني لست مقتنعاً بالحجج المثالية العادية المأخوذة من الواقع السابق الخاص بذات الفاعل من جهة ما تقوم به من أعمال. وفي الحقيقة فإن الذات البشرية المدركة تتعاون في بناء عالم الأشياء الخاص بها، لأن الإدراك معناه التفسير، والتفسير هو القيام بالعمل. وبالرغم من ذلك فالذات البشرية ليست المبدعة الوحيدة لأعمالها، كما أنها لا تقوم بالإنشاء والتركيب بمحض اختيارها الحر؛ بل لابد أن يكون إنتاجها صورة ثانية وإلا فهو إنتاج زائف. وهكذا تعتمد "الأنا" على الواقع الخارجي، حتى وهي تعمل. فلو أنها فصلت عن المصادر الأصلية العالم الأشياء الخاص بها، لما تمكنت الذات المتبقية من أن نصبح شخصاً كاملاً، ولفقدت القدرة على الحياة أيضاً.

وإني لأستريح أكثر عن ذي قبل إلى الحجة الجبرية التي يمكن استخلاصها من رأى عالمي على طرفي نقيض مع كل من المذاهب المادية، أو الطبيعية، أو الواقعية، أو السلوكية الغبية سواء بسواء. وهذا الرأي الذي يصل إلى التفهم الكامل للحقائق العقلية عن طريق الجهاز العصبي، ويستبعد طبقاً للقاعدة كل إشارة إلى الشعور على أنه عامل في نشاط الكائن، يتحتم عليه أن يعتبر العقل حقيقة لا يجني من ورائها أية فائدة، وعلى ذلك فلا يمكنه أن يقدم لها أي تفسير. وفي رأي السلوكيين، فإن الكائن الذي يؤدي عملاً بصبح أكثر صفاء ويقوم بنفس العمل تماماً، لو أنه عديم الوعي والشعور. وليس بخاف أن السلوكي لا يستطيع أن ينكر وجود حقيقة الشعور، في ذات شخصه على الأقل، ويدعى أن ما حوله من أجسام بشرية تلازمها هذه الظاهرة عديمة الجدوى ذاتها. ونتيجة لذلك يتحدث إلينا، نحن إخوانه في البشرية، ويشعر بالأسى نحونا إذا ما تألمنا أو توجعنا. ولكن وجود الشعور في العالم يحيره إذ ينبغي ألا يكون له وجود في مقدماته أو فروضه المنطقية. وعلى أن أفضى بأن النتيجة التي ينبغي أن نستخلصها من هذه القضية اللاقياسية الشاذة هي أن الشعور حقيقة مستقلة ترعى القوانين الخاصة بها وتسلك السبيل الخاصة بها في هذا الكون. وكلما ازدادت نظرية. السلوكي كمالاً، ازدادت درجة اضطراره للتخلى عن بذل أي مجهود لإدراج هذه الحقيقة الغريبة الزائدة عن الحاجة ضمن نظام ما يطلق عليه اسم "الطبيعة"، وعليه أن يرد المسائل الخاصة بأصلها ومصيرها إلى قوانينها الجوهرية الذاتية. وهكذا تصبح بالنسبة له شيئاً خارقاً للطبيعة قطعاً. ولن يكون لموت المخ، طبقاً لهذا الغرض، أية علاقة بالمصير المستقبل لما نسميه بالذات.

وليس بخاف أن هذا التعليق سلبي بحت في قيمته؛ إذ أنه يساعدنا

فحسب على أن نريح عقولنا من ناحية المنع المؤكد الجرئ للمشكلة على أيدى أولئك المنطقيين غير المنطقيين الذين يتشددون إلى أقصى الحدود في منعها. ولنشرع في تأمل عقبات منطقية أخرى في سبيل الوصول إلى رأي صائب في المشكلة.

وإذا نحينا جانبا النتيجة المادية، التي تفلت من طريقها، لوجدنا أن المقدمة العقلية الرئيسية التي نستخلص منها نتيجة عدم استمرار الحياة تنحصر في وحدة الكون المألوفة لنا: أي إن العالم واحد – وليس هناك "عالم آخر". فإذا لم يكن هناك عالم آخر، فليس هناك موضع للأرواح المنتقلة إلى عالم الأموات، حيث إنه من الواضح أنه لا مكان لهم في هذا العالم (إلا بنوع من التناسخ، الذي نستبعده أيضاً من المناقشة). والاعتراضات على وجود عالم آخر أخلاقية كما هي تركيبية أيضاً، إذ يصر كل من الخلق الاجتماعي والدين الإنساني في عصرنا هذا سواء بسواء على أنه من المؤكد أن يحدث خلاص الروح والعالم في المكان الحالي لوقوع الأحداث، وأن تكون جزءاً في عملية التاريخ البشري. وسنعير هذه النقطة اهتمامنا فيما بعد. أما الآن فإننا نهتم فحسب بمفهوم "الآخرية".

ولم يجد خيال أوائل الذين كانوا أول من تصور استمرار الحياة بعد الموت أية صعوبة في تحديد مكان الحياة أو الحيوات الأخرى. فصوروه مكانا قصياً، كالسموات التي تعلو النجوم، والجنة الغربية، ومملكة أوزيريس أو مملكة هادس تحت الأرض. وكان العبور إلى هذه الأماكن كناية عن رحلة الروح، خلال طريق محفوف بالمخاطر، تصحبها تغيرات عقلية غربية بلا شك، ولكنها بالرغم من ذلك تتميز بالحركة، شأنها في ذلك شأن الجسم المادي: ولن تتعدى الحركة نطاق الكون المعلوم المحدد مكانه وزمانه – فالحياة

الأخرى كانت ولا تزال في جزء ما من هذا الكون. وما إن ازدادت السفسطة الفلكية، حتى ترك المتدينون الحبل على الغارب لعقولهم لكي تتعمق في إمكانية إقامة الروح على كواكب أخرى. وربما كانت طرق الانتقال إلى هناك سحرية، ولكن بالرغم من ذلك فقد كانت تلك المناطق داخل نطاق "الطبيعة".

ولم يعد أي من هذه المفاهيم ممكناً. فلو أن هناك حياة أخرى، لوجب أن تكون هناك طبيعة أخرى. ولو لم يكن هناك إلا نظام مكاني زماني واحد، لما أمكن أن يكون هناك إلا طبيعة واحدة؛ فتعريف الطبيعة هو أنها النظام الذي يضم جميع الأحداث التي تقع في الكون المحدد بمكانه وزمانه. أما كلمة "آخر" فهي كلمة خداعة مضللة. ويمكن استعمالها استعمالا سلها للتعبير عن أي شيء جزئي غير تام.. فأي شيء له حدود، من الممكن أن يوجد له نظير آخر. ولكن إذا ما طبقت كلمة "آخر" على الأشياء غير المحددة كلها، فإن الكلمة تفقد معناها؛ فنحن لا نبدو أمام أنفسنا وكأننا نعني شيئا معينا بهذه العبارة و العالم الآخر، إلا إذا حدث أن رسمنا بطريقة غير شرعية حدوداً خيالية حول هذا العالم. وهكذا تدور فكرة أصحاب مذهب وحدانية الكون.

وترتبط هذه الفكرة بصورة خاصة ومدرك معين للمكان. وطبقاً لهذا المدرك، فإن المكان الذي نعيش فيه كامل تام من حيث نوعه الذي يتميز به، ولكونه كاملاً يجب أن يكون فريدة: ومادام يشغل (أو قل إنه بالأحرى يعني) كل الفراغ الموجود، فليس هناك "فراغ خارجي" يمكن أن تنتشر فيه عناصر مكان آخر. وإذا ما عرضنا المسألة من الناحية الفنية، فيمكننا أن نعتبر "المكان المطلق" وحدة كاملة من الأماكن تجرفها دائرة آخذة في التمدد

والاتساع تتمركز في نقطة معلومة وتتحرك تجاه الخارج من غير ما حدود. كما يمكن أن يعرف المكان المطلق كذلك بأنه الوحدة الكاملة للأماكن التي يمكن الوصول إليها من نقطة معلومة بمواصلة الحركة، أو التي يربطها بنقطة معلومة كل من البعد والاتجاه. ولكن لو أن النقطة، أ، يمكن الوصول إليها من نقطة أخرى، ب، الأمكن عندئذ الوصول إلى ب من أ ومن ثم فإن أية نقطة في المكان، شأنها شأن أية نقطة أخرى، تصلح لأن تكون مركزاً – فكل نقطة يمكن أن تحدد المجموعة الكاملة نفسها. ولو أننا حاولنا أن نحدد مكانين مختلفين، وذلك بأن نبدأ من نقط نائية، لما وصلنا في النهاية إلا إلى تحديد المكان نفسه.

وبهذا المنطق نفسه، لو أننا حاولنا أن نحدد مكانين أو أكثر توجد في وقت واحد، لوجب أن تبلغ العلاقة بينها بحيث لا توجد بينها أية نقطة مشتركة، كما لا يمكن أن يكون مكان خارج مكان آخر؛ لأن "الخارجية" إن هي إلا علاقة مكانية، أي إنها علاقة بين شظيتين من المكان نفسه ليس بينهما أية نقاط مشتركة. فلو أن هناك، إذن، مكانا "آخره"، لأصبح من الضرورى (والكافي كذلك) تحديد نقطة لا ترتبط بأية نقطة في المكان المعلوم بوساطة البعد والاتجاه. ومن الطبيعي أن تفرض أنه لا يمكن تحديد مثل تلك النقطة، وأنه بناء على ذلك فليس هناك مكان آخر.

وهذه كانت وجهة نظر "كانط"؛ فقد كان متأثرة تأثراً عميقاً بالرأي الذي ينادي بأن أي شئ له من الصفات المميزة ما يجعل من المستحيل أن يكون هناك سوي مثال واحد منه، وذلك المثال كامل لا نهائي. وقد تحققت معجزة كانط؛ فصحيح أن علم الرياضيات الحديثة اعتاد أن يذكر جمعاً من الأماكن، ولكنه يذكر أنواعا مختلفة من المكان. وهندسة إقليدس المكانية أو غيرها

سواء بسواء تذكر كذلك أمثلة كثيرة من الأماكن من نوع واحد، وبالرغم من أن كل مكان من تلك الأماكن كامل، إلا أنه ليس هناك واحد منها من اللازم أن يشترك مع أي مكان آخر في أية نقطة. وتنشأ هذه الحرية في إقامة الأماكن من تلاعب الخيال عند وضع المجموعات المتبادلة من العروض التي يمكن أن يستخلص منها نتائج جبرية متباينة خاصة بالهندسة.

ولا يفترض على الرياضيات الحديثة أن هناك أكثر من مكان واحد حقيقي أو واقعي.

أما الأماكن العديدة التي بذكرها في صيغة الجمع فهي خيالية.

وعلى الرغم من ذلك، فمن الأهمية بمكان تحقيقاً لأغراضنا — أن يكون في وسع الخيال أن يتعامل مع العديد من الأماكن. ونحن لا نهتم إلا بالمعنى الذي يمكن أن تؤديه العلاقة بين "الآخرية" والمكان إذا ما استعملت معه. فإذا استطاع علم الرياضيات أن يحدث انتقالاً له دلالة من مكان إلى آخر، فإن ذلك الانتقال قد يمدنا بالعلاقة التي يبحث عنها.

وبالنسبة لعالم الرياضيات، ليس الانتقال غير عبور عقلي بشكل واضح؛ فكل مكان من أماكنه يقوم بإنشائه عمل من أعمال الفكر. والمرور من مكان إلى آخر إن هو إلا نوبة انتباه. وعلى ذلك فإن النقط في واحد من أماكنه إذا كان لها علاقة البتة بنقط في مكان آخر ليست لها بالتأكيد أية علاقات مكانية، وإنما قد تكون الصلة فحسب عن طريق هذا الأصل العقلى المشترك. وإذا ما سألنا كم تبعد نقطة في مكان عن نقطة في مكان آخر فإن هذا السؤال لا يحمل معنى أكثر مما لو سألنا كم يبعد مجرى الماء الذي في الصورة عن أرضية الغرفة المعلقة على أحد جدرانها الصورة. فالمشكلتان

متشابهتان تماماً وفي غاية الدقة؛ لأن الفن قد سبق الرياضيات بمدة طويلة في ابتكار العديد من الأماكن، شأنها في ذلك شأن الأقاليم بالنسبة للعديد من العوالم التي لا تتداخل ولا تصطدم، بالرغم من أن كلا منها كامل ولا نهاية له. وكما أن مأرب الكوارث التي تتخلل الرواية التمثيلية ليس هدم الدار التي تعرض فيها الرواية؛ كذلك فإن العبور من عالم إلى عالم إن هو إلا انتقال عقلي، لا هو مكاني ولا على (سببي).

والحلم، بدوره، قد سبق الفن؛ ذلك لأنه في أثناء الحلم ليس هناك بالضرورة أية نقطة مشتركة بين عالم المكان والزمان الذي تجري فيه الأحداث وبين عالم المكان والزمان في حياة اليقظة. ويعرض تركيب عالم الأحلام هذا الفرق الهام بينه وبين تركيب أعمال الفن: ففي الفن، تبقى الذات، سواء لعبت دور الملاحظة أو قامت بصنع العمل، خارج الشيء المصنوع وتشعر بآخرينها عن العالم "الواقعي". في حين أن في الحلم، تقوم الذات بدور الفاعل الذي يختفي من الوجود بالنسبة له عالم اليقظة في تلك اللحظة (إلا فما ندر من المناسبات التي يدرك فيها الفرد أنه يحلم)، كما يكون الانتقال إلى الحلم ومنه عملاً لا إرادياً. ولحسن الحظ تترك الكوارث التي تحدث في عالم الأحلام العالم الواقعي راسخاً من غير أن تعتريه أية هزة، وبالرغم من أن العكس ليس هو الحال، فإن "الآخرية" ليست كاملة. ولكن العلاقات التركيبية، التي تتضمن الانتقال داخل نطاق العقل من عالم إلى عالم، تقدم لنا الصفات المنطقية التي قد تمكننا، كما مكنت البدائيين من قبل، من ممارسة فكرة عالم "آخر" من غير ما حيرة أو بلبلة.

وإلى هنا، ونحن نتبع الوجه المنطقة البحت للرأي القائل بحياة أخرى في عالم آخر. ولا يدخل في دائرة اختصاص المنطق البحث في الأوجه

المادية الثابتة لأية قضية علمية؛ فهذه واقعة أمامنا. وهكذا إذا ما رجعنا إلى التعليق الخاص بأن مثل هذه القضايا تترك في العقل شعوراً بالتفاهة لا يمكن إقصاؤه، حيث إنه لا مجال هنا لمسائل الحياة والموت، فإننا يمكن أن نذكر أنفسنا بطريقة عادلة بأن قضايا الحياة إن هي إلا قضايا الفكر، وإن الفكر غالباً ما توقفه عقبات غير ضرورية – لا تقل في أيامنا هذه عما كانت عليه في العصور السابقة، وإن كنت أظن شخصيا أنها أكثر الآن، حيث إننا نعيش أكثر وعياً بالفكر وأقل وعياً بالغريزة. كذلك في الوقت الذي تتصف فيه الكثير من هذه القضايا بالتفاهة، فإنه يمكننا أن نذكر في دعة أنها ليست مشكلات العقول البسيطة الساذجة وإنما مشكلات العقول المثقفة الذكية – وهكذا يجب علينا من أجل الأذكياء أن نكون منطقيين في كل لحظة.

٤- العقل والجسم الذي يضمه

ثمة قضية تمهيدية أخرى، ليست منطقية بحتة، ولكنها ترتكز على إحدى نقاط المنطق، ولها تأثير بالغ شائع، كما أنها تضرب بجذورها في أعماق السفسطة العادية إلى حد يجعل من الأصوب لنا أن نعالجها على حدة. وما هذه القضية إلا العلاقة بين الجسم والعقل. وإني أعتقد أن الحكم العام على قضية استمرار الحياة يرتبط ارتباطا وثيقا بهذه الملاحظة الآتية أكثر من أي ملاحظة أخرى. وما هذه الملاحظة إلا أن "العقل والجسم يتغيران معاً" وهي ملاحظة يؤكدها ويزيد من دقتها كل توسع في العلم.

وما تسميتي هذا التأكيد بالملاحظة إلا تساهل وتسامح من جانبي، لأننا لا شاهد الاثنين قط وهما يتغيران معاً؛ فنحن نرى الجسم في صورة لا يمكن أن نرى بها العقل بتاتا؛ إذ نستدل على التغيرات العقلية عند الآخرين من

التغيرات الجسمية – فالتغير الثنائي المشترك ليس هو نتيجة بقدر ما هو فرض. فأما وقد افترضناه في عمليات وقتية، فإن الفكرة تؤكد نفسها بوجه عام، ثم نتقبل التدافق العريض بين دورة الحياة الجسمية ودورة الحياة العقلية وكأنه نظرية ثابتة الأركان إلى حد أن مجرد مناقشها تحط من رأى من يجرؤ على المناقشة. وعلى أساس هذه النظرية، فالموت هو الموت، نهاية العقل كما هو نهاية المخ.

وطبقا لهذه النقطة فكلنا علماء، ونحن لا نهتم إلا قليلاً بالقضية القديمة بين العقل العلمي والعقل الشاعري، لولا عبقرية أحد الشعراء القدامى التي لا تزال لها تعاليمها المنطقية. فمن رأى أفلاطون، أن الروح لا يمكن أن يكون لها إلا جسد واحد في الوقت الواحد، ولكنها يمكن في حيوات مختلفة أن تحل في مجموعة من الأجسام المختلفة. أما أرسطاطاليس، العالم، فقد أزعجه بحق عدم اكتراث أفلاطون عندما سمح للروح لا أن تغير الأجسام فحسب، وإنما سمح لها حتى بأن تنطلق من أي جسم وتهيم خلال المناطق السفلى وهي متجردة من الجسد، فرحة. وكأنها قد تخلصت من حمل ثقيل وتحررت من عدو التفكير السليم والأخلاق الحميدة. و إزاء مثل ذلك الخيال الذي لا يركن إليه، أظهر أرسطاطاليس بحثاً فعالاً يؤكد فيه أن الفصل بين الروح والجسم إن هو إلا تجريد وشرود فكر: فها جزءان عاملان لكائن واحد، فالروح إن هي إلا الجوهر الحي الجسم معين، وعلى ذلك لا يمكن إدراكها منفردة عنه.

وقد اختلف أرسطاطاليس مع عالم وظائف الأعضاء المحدث؛ إذ كان يعتقد أن العكس صحيح أيضاً، أي إن الجسم لا يمكن إدرا كه منفردة عن العقل. فعندما نفكر في جسم عضوي على حدة علينا أن ننسب إليه القدرة

على الحياة: والنفس أو الروح إن هي إلا مجرد تحقيق تلك القدرة. فبدون الروح لا يعمل الجسم، ولا يحيا، ولا يكون نتيجة ذلك جسمها حقا. والروح، بدورها، تصبح غير مفهومة غامضة إذا ما انفردت عن جسم معين تكون هي حياته، شأنها في ذلك شأن التنفس إذا ما انفصل عن رئة معينة، أو البصر إذا ما انفرد عن عين معينة.

ووفقا لهذه النظرية، فليس الجسم محلا لإقامة مستأجر يمكن عزله، بل وأقل من ذلك فليس الجسم مكانا لحجز الطموح الخلقي أو عقبة تقف في سبيله: إنما هو ذلك الذي يعطي وحدة الروح حقا في الوجود، ومنزلة ومقرا في الكون. وكل روح معينة تكمل جسما معينا، ولا يمكن أن تناسب أي جسم آخر. أما القول بأن روح رجل ما يمكن أن تظهر في جسم ثعلب أو أسد فليس إلا طيف خيال أكثر سخفا من القول بأن روح قيصر قد ظهرت في جسم موسوليني. ولعل أرسطاطاليس كان يستمتع لو أنه كان على قيد الحياة بالقضية التي أثارتها إحدى رسائل جامعة هارفارد في القرن السابع عشر؛ إذ كانت الرسالة تبحث فيها إذا كان كلام "أتان بعلام" (عندما سأل الحار بعلام النبي لماذا ضربه ثلاث دفعات) قد تضمن تغييرا وقتها في الحبال الصوتية للحيوان.

وتبعا لهذه النتيجة، فقد اتجه الفكر الحديث اتجاها أرسطاطاليسيا كاملا. وبهذا العمل قد أظهر عقدة كان أرسطاطاليس في حل منها. وذلك لأن أرسطاطاليس الذي كان يجهل لحسن الحظ وظائف المخ الدقيقة – إذ كان ينظر إليه على أنه جهاز تبريد من نوع ما يحد من الحرارة الزائدة في أخلاط الجسد (الدم والبلغم والسوداء والصفراء) – أقول لأن أرسطاطاليس تجنب الوقوع في حيرة يسببها وجود عاملين يتحكمان في آخر الحوادث

عندنا. ومن محاسن المصادفات أننا نعرف مهمة الخ، على الأقل جزئيا، إذ هي التنسيق الأعلى للسلوك. ولكننا إذا ما عرفنا المهمة التي تقوم بها عقولنا، تظهر لنا كذلك أنها التنسيق الأعلى للسلوك. وهكذا يكون لنا كيانان يقومان بعمل الشيء نفسه: فا يفعله مخي، أفعله أنا. ويبدو أن لنا جهاز قيادة مزدوجا ومتكافئا. ونحن نجد في الهروب من هذا الموقف الشاذ إما بتحقيق ذاتية الكيانين – فنقول إن المخ هو العقل – وإما بإنكار أن القيادة التي يمارسها العقل ظاهريا هي سلطة واقعية حقيقية. ولو أن أرسطاطاليس على قيد الحياة لاضطر إلى رفض كلتا المتقابلتين؛ إذ هناك قضيتان كان مقتنعا بها اقتناعا كاملا: وهما (١) أن المخ ليس هو العقل (٢) وأن العقل هو صورة النشاط الواقعية للجسم. ولكن هذه المعتقدات تتضمن أن أرسطاطاليس، وبالرغم من كل فهمه الواسع، وإدراكه العجيب للاتفاق الوظيفي بين الروح والجسم، ليس لديه حل للمشكلة الحديثة، لأن هذه المشكلة إن هي إلا نتيجة لما نعرفه نحن عن المخ. هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى، فليس لدى العالم المحدث أي حل يواجه به هاتين النقطتين اللتين اقتنع بها أرسطاطاليس. وهذا هو المأزق الذي وصلت إليه المشكلة في وقتنا هذا، مما أدى بالكثير من المفكرين أن يحاولوا تجنب المشكلة بوضع تعريف جديد للعقل والجسم.

وهنا ينبغي أن نقدم ملاحظتنا المنطقية. فبالرغم من القليل الذي نعرفه حقا عن الأساس الفسيولوجي للحياة العقلية، فليس هناك من سبب وجيه يجعلنا نشك في أي ظن أو تخمين يؤدي إلى الورطة الخاصة "بالقيادة المزدوجة". فكل ما يبدو لنفسي أنني أفعله، عندما أوجه جسمي للقيام بهذا العمل أو ذاك – كل هذا يمكن أن ينسب نظريا إلى أعال المخ جميعها.

وعلى الرغم من ذلك، فليس من الضروري أن نفترض أن هذين الجهازين الخاصين بالإدارة والقيادة متشابهان تماما: إذ يمكننا أن نقول إما أن أعمال المخ هذه هي صورة صحيحة كاملة لأعالى العقلية، وإما أن أعمالي العقلية هي صورة صحيحة كاملة لأعال المخ. وأي تعبير من الاثنين فيه مرضاة للعقيدة الأرسطاليسية التي تنادي بالتوافق الدقيق الفريد بين عقل معين وجسم معين. ولكن التعبير الأول – الذي يقول إن أعمال المخ، بالرغم من أنها غير متطابقة مع الأعمال العقلية، هي صورة صحيحة لها في وسط آخر – يعفينا من الأخذ بالنتيجة التي تنص على أنه للعقل الواحد يوجد جسم واحد وواحد فحسب، كما أن هذا التعبير أيضاً يدخلنا (بتحفظات يشوبها الحذر) إلى نظام الكون عند أفلاطون.

ولنلاحظ على ذلك أن الشرط الذي تتطلبه فروض على النفس الفسيولوجي – وهو أن أحداث المخ يجب أن تتناسب إلى درجة الكمال مع الأحداث التي تمر بالعقل، حدثا مع حدث يمكن أن تحققه طائفة كاملة من الأجسام – لا جسم واحد فحسب. فلنتأمل وجها ينعكس على مجموعة من المرايا. فبالرغم من أنه تظهر في كل مرآه صورة دقيقة لهذا الوجه، وليس لأي وجه آخر، إلا أن كل صورة تتميز من حيث ترتيبها العددي عن أية صورة أخرى. ولنتصور أن هذه المرايا مقوسة إلى حد طفيف، وأن كل واحدة تختلف عن الأخرى اختلافا طفيفا في درجة تقوسها: فإننا نحصل عندئذ على مجموعة من الصور أو الانعكاسات، وقد تشوهت كل منها بدرجة طفيفة ومختلفة – وبالرغم من اختلافها جميعا من الناحية الوصفية والترتيب الرقي على السواء، إلا أنه يمكن تعرف كل واحدة منها على أنها صورة هذا الوجه، لا أي وجه آخر. وهناك مثال آخر. دع يدك تلقي مجموعة من الظلال، عندما

يأخذ الضوء أوضاعا مختلفة. فبالرغم من أن كل ظل يختلف عن الآخر، إلا أن كل ظل إن هو إلا ظل يدك، ولا يمكن أن يكون ظل يد أخرى أو ظل أي شيء آخر تحت السماء.

ولا يجد عالم الرياضيات أية صعوبة في التعبير عن جوهر هذه الملاحظة إذا كان م، عمل المخ، مطابق بدقة ش، العمل الشعوري؛ فإن هذا معناه أن م دالة ش. ولكن م كذلك دالة شيء آخر، ولنقل إنه، البيئة، ب. وبناء عليه فكل قيمة واحدة للرمز ش، تقابلها قيم ممكنة للرمز م تتساوى في عددها مع القم للرمزب. ومن غير نقض المذهب أرسطاطاليس الخاص بالتوافق التام، بل قل نتيجة له، فإن العقل نفسه، ش، في بيئة مختلفة، با، يجب أن يلازمه بالضرورة عمل مخ مختلف، م١، وعلى ذلك، فجملة القول، إنه يجب أن يلازمه جسم مختلف. وهكذا فعقل معين واحد يمكن أن تقابله طائفة من الأجسام الميسورة، لا جسم واحد فحسب ومن الممكن ألا تكون هذه الطائفة حدود.

ويمكننا أن نعود عند هذه النقطة إلى تصويرنا للحلم – الذي قد أخذ منه العقل المؤمن، بالخرافات أكثر الكثير مما تتضمنه فلسفته الخاصة بما وراء الطبيعة، هذا في حين نجد أن الذين لا يؤمنون بالخرافات، وقد سبب هذا الاستعمال السيئ نفورهم واشمئزازهم، يكادون يهملون كلية ترتيبه المنطقي العلمي. وليس للشخص الحالم عالم حلم فحسب ولكن له أيضاً عالم جسم: وعادة ما يكون وعيه لهذا الجسم أكثر عتمة وإبهاماً من وعيه للأشياء التي تحيط به، ولكنه غالبا ما يدرك ما يقوم به الجسم من جهد وعمل، كما يشعر بما له من قوة أو بما يعوزه من قوة للقيام بأعمال محددة، يختلف بعضها (كالطيران مثلا) بنوع خاص عن تلك الأعمال الخاصة بحالة

اليقظة. وهكذا يكون جسم الحلم جسماً "آخر" غير جسم اليقظة، وهذا قريب نوعاً ما من المعنى الذي تخيله أفلاطون، ولكنه مع ذلك يطابق بدقة عقيدة التوافق الفريد مع العقل الفردي وهي التي يصر عليها أرسطاطاليس.

ويتركز اختلافنا في الاتجاه مع أرسطاطاليس في هذه النقطة التالية:

إذ يبدو وأنه قد اعتبر الجسد الحقيقة الواقعة الأولية من ناحية التكوين، ومنه تبزغ النفس على أنها الوظيفة أو الدالة المكملة، وهي تشبه في ذلك نوعا ما العقل الذي يظهر في آخر مرحلة من تطور الكائن البشري، في حين تنص النظرية المذكورة هنا على أن النفس هي الحقيقة الواقعة الأصلية، وأن جهاز الجسد والمخ إن هو إلا اشتقاق منها أو تصوير أو دلالة لها داخل نطاق التركيب الطبيعي. ولكن من وجهة نظر أرسطاطاليس كذلك، تعتبر النفس جوهر الإنسان، ويعتبر الكمال في أي شئ: "طبيعة" هذا الجوهر الحقة. ومن ثم فقد لا يكون هذا الخلاف الواضح إلا أحد أعراض الحقيقة التي تبين أن كثيراً من مشكلاتنا الخاصة بالعقل والجسم لم تكن قد بلغت عند أرسطو الحدة التي بلغتها في العصور الحديثة، وبخاصة منذ ظهور آراء الفيلسوف العظيم ديكارت الذي ميز بين النفس الفكرة والجسم المادي.

وإلى هنا نكتفي بما ذكرنا من أوليات وتمهيدات منطقية كان الهدف الوحيد منها أن نخرج من الضباب المنتشر إلى النور مدركات ومفاهيم معينة لا يمكن بدونها أن تحدد كما ينبغي فكرة استمرار الحياة (خلود الروح).

والآن فلنوجه أنظارنا إلى خطوط عريضة معينة يتميز بها نسيج الخبرة. وبنيانها لما لها من علاقة مادية وصلة ثابتة بالمشكلة.

٥- معضلة بناء العالم وتركيبه

ليس في وسعنا اليوم أن نبدأ البحث في التركيب العام للكون وفي جعبتنا هذه الكليات: "عقل"، و"جسم"، أو "شخص" و"شيء" أو "النفس – الذات" و"العالم المادي"، وهي أزواج من التعبيرات التي سبق فهمها جيداً، وتقتصر مهمتنا فحسب على اكتشاف العلاقة الصحيحة بينها. ونحن نفهم هذه التعبيرات جيداً في حالة الاستعمال العادي، أما في حالة مواجهتنا للغز دائم، فلنا من الأسباب ما يجعلنا نرتاب في أمرها وما قد تخفيه من فخ قديم. ولذا يجب علينا أن نحدد معناها. وتسوقنا محاولة هذا التعريف إلى نقاط جديدة نبدأ منها – هي أفكار ومعلومات أكثر بدائية تنشأ في حدودها تلك المدركات.

فالشيء المادي، على سبيل المثال، أو "الشيء"، إن هو إلا العملة الأكثر شيوعاً في حساب العالم وبين مفردات لغته. وهو شيء في وسع كل واحد أن يلاحظه ولا يتغير – بشكل يمكن إدراكه – نتيجة لعملية النظر إليه، أو سقوط الضوء عليه. وبالرغم من ذلك، فنحن، إذا استعملنا منتهى الدقة، لا نرى الشيء، وإنما (الشيء – وقد – حوره – وعدله – الضوء – ومدى قربنا منه – وأداة أبصارنا). فما نحصل عليه في واقع الأمر هو إدراك كلى دخل في تكوينه عوامل عديدة، ومنه قد "بنينا" ذلك الشيء الذي يبدو قائما أمامنا بما له من صفات خاصة تميزه، فنحن نحتاج إذن إلى نقطة بداية أقل التزاما وارتباطا.

ومن الطبيعي أن ننشد نقطة بداية مثل هذه في "خبرة مباشرة"، ففي أية ناحية أخرى غير الخبرة يمكننا أن نجد المادة الغفل الطبيعية للمعاني البسيطة

التي لا يمكن أن تغيب عنا؟

وبالرغم من أنه يمكنني أن أشك في تفسيرات الخبرة، فإنه لا يمكنني أن أشك في الحقيقة القائلة إن لي خبرة، وإن محتويات مثل هذه أو تلك موجودة، وهكذا نجد أن على الطبيعة اليوم، وقد أقلقته التقلبات بين فروضه يميل أكثر عن ذي قبل إلى الاستماع إلى "المعلومات التي تجمع عن طريق الحواس" باعتبارها مصادر ميسورة لأولياته وبسائطه المنطقية.

وتلائم نقطة البداية هذه بوجه خاص وصف الظواهر الطبيعية التي تنتسب إلى الشخص الملاحظ وأدواته. وهناك من علماء الطبيعة، الذين يعتبرون كل الظواهر الطبيعية نسبية بهذا الوصف، من يميلون إلى تحديد مجال العالم بمجال الخبرة. ولكن الخبرة. بالرغم من كل الجهد الذي يبذل لإبقائها على الحياد بين العقل الذي يختبر والأشياء التي يختبرها تظل ملطخة بصبغة ذاتية خاصة. ومن نقطة بداية كتلك، على الفرد أن يجد في بناء تلك الآراء البسيطة التي تبدأ بها عادة العلوم الطبيعية، ومن أمثلة تلك الآراء "الشيء المادي الطبيعي"، و"العقول الأخرى"، "القدرة على الإثبات والتحقق". ولهذا السبب يفضل كثير من علماء الطبيعة مخاطرة البدء بالشئ المادي الطبيعي باعتباره فكرة بسيطة، ثم إدخال التعديلات والإصلاحات اللازمة نتيجة للأخطاء النسبية في الملاحظة والأداة.

وإذن فلدينا على الأقل عمليتان مختلفتان بنيتا على مجموعتين متباينتين من الآراء البدائية. فلو أن هاتين اللغتين كانتا أداتين أو وسيلتين كاملتين للبحث لطابقت كل منهما الأخرى بغاية الدقة؛ أي إننا كنا نحصل على نفس وصف العالم في كل من الحالتين، بالرغم من اختلاف الألفاظ. ولكن هذا

التطابق الدقيق لا وجود له علمياً. بل تصبح الفروق والاختلافات خطيرة عند نقطة لها أهميتها في بحثنا الحالي – ألا وهي موضع العقل أو الذات في الطبيعة.

وطبقا للغة التي تبدأ بالشيء المادي الطبيعي – أي اللغة الخاصة "بكل ما هو مادي طبيعي" – يمكن أن يوضع نص مقبول سريع لكل شيء فيما عدا العقل، إذ لا يمكن التحقق من وجود أو عدم وجود الشعور الخاص بكائن حيواني ما، بل إن الصورة النظرية لتصبح أنت لو أننا أغفلنا الشعور. وما الكائن البشرى إلا جزء من العالم الطبيعي. فهو ينبثق من الطبيعة، وبينما هو على قيد الحياة تنفذ خلاله سلسلة من العلاقات بين العلة والمعلول مأخوذة من الطبيعة المحيطة به، ثم يعود الكائن ثانية إلى الطبيعة. أما العقل الذي يصحب الكائن البشرى فإنه يسلك الطريق عينه ويتبع الأسلوب نفسه؛ فالعالم الذي يحيط بالكائن يحيط بالعقل كذلك، وقد كان هذا العالم موجوداً قبل ظهوره وسيظل موجودا بعد غيابه. ومن وجهة النظر هذه، فالذات (النفس) كائنة داخل نطاق العالم.

وطبقاً للغة الأخرى – وهي التي تبدأ بالمعلومات التي تجمع عن طريق الحواس، أي اللغة الذاتية – يمكن أن يوضع نص مقبول سريع لكل شيء فيها عدا عالماً مادياً واقعياً ثابتاً. ولا تستخدم هذه اللغة في التعبير عن مفاهيم الجوهر أو العلية: فهي لا تهتم بالطبيعة الأساسية للمادة أو الطاقة. بل إن صورتها النظرية لتصبح أنقى لو أغفلت هذه الأشياء. وما عالم الطبيعة إلا بناء عقلي يقع داخل نطاق "الخبرة" كلها. ومما لاشك فيه أن المعلومات التي أحصل عليها مباشرة عن طريق الحواس لا نشير إلا إلى جزء صغير من هذا العالم المادي الطبيعي. ولكن ما هو إلا فكري الذي ينسج من هذه المواد

العرضية التي تكاد تكون طارئة، ينسج من مواد الإدراك الحسي هذه عالماً مستمراً. وما هي إلا فروضى التي تجعل تغيراته مفهومة ومتماسكة. وهكذا يكون النسيج عقلياً من ألفه إلى يائه: من وجهة نظر هذه اللغة، وتبعاً لذلك، فالعالم كائن داخل نطاق الذات (النفس).

وبين هاتين النظريتين، الناشئتين من لغتين مختلفتين، لا يجد المنطق معياراً للاختيار. أما العلوم الطبيعية (فلأنها لا تهم بمصير الذات الواعية) فلا تفضل نظرية على الأخرى، ما دامت مجموعة الظواهر الطبيعية الخاصة بها والمتفق عليها يمكن التعبير عنها بدرجة متساوية من الجودة. وتظل اللغة المادية الطبيعية بالنسبة لهذه العلوم اللغة الأكثر استعمالاً وألفة. ومع ذلك فيمكن للعلوم الطبيعية أن تتدرب أيضاً على استخدام اللغة الذاتية التي ليس لها، فضلاً عن ذلك، إلا أن ترجع بنا إلى ما سبق أن لاحظه أرسطاطاليس وكان نتيجته أن "النفس هي بشكل ما، كل شيء في الوجود. وذلك لأن كل ما في الوجود إن هو إلا شيء خاص بالحس أو الفكر، والأشياء الحسية أو الفكرية تطابق، بطريقة ما، الحس والفكر. نفسيهما"[1] وعند هذه النقطة يرتجف أرسطو وهو قاب قوسين أو أدنى من القول بأن العالم كائن "بشكل ما" داخل نطاق النفس!

ولكن بينا لا يستطيع المنطق أن يصطفي واحدة من اللغتين، وتأبى العلوم الطبيعية أن تختار إلا على أساس الملائمة، نجد أن الرجل العادي يكاد لا يستطيع الاحتفاظ بمثل ذلك الاتزان الكامل. فعلى الرغم من أنه يفهم ماهية الفرق اللغوي البحث، إلا أنه يشك في أن فروقاً مادية تهتم بمصيره

---

(1) من De Anima الجزء الثالث. الفصل الثامن. ترجمة هويل رايت.

الخاص يمكن أن تنتقل – عن طريق التلميح بما وراء الطبيعة وهو الذي لا يبرأ منه عالم المنطق تبرئة تامة – أقول تنتقل بين لغة ترى أن الذات كائنة داخل نطاق العالم ولغة ترى أن العالم كائن داخل نطاق الذات. ويتأكد هذا الشك إذا ما تتبع هذا الشخص بعض النتائج المترتبة على هذين الموقفين.

فإذا كانت الذات، كما تنص لغة المادية الطبيعية، كائنة داخل نطاق العالم، فالذات إذن محددة المكان والزمان. ويمكن أن يكون هناك أعداد كثيرة من مثل تلك الذات في العالم تنفصل كل منها عن الأخرى انفصالاً كاملاً. وتكون "خارجها" أما إذا كان العالم كائنا داخل نطاق الذات، فمن الواضح إذن أن يستتبع ذلك أن يكون العالم محدداً، ليس من ناحيتي المكان والزمان، وإنما باعتباره مظهرا للخبرة، والنتيجة الملائمة التي تستتبع ذلك، هي أنه يمكن أن يكون للذات الكثير من مثل تلك العوالم – وما هذه إلا نتيجة مفزعة إلى حد ما، قد مهدت لنا الطريق إليها أولياتنا المنطقية.

وإذا كانت الذات داخل نطاق العالم، لكان موت الذات أيضاً حدثا داخل نطاق العالم الواحد، ولكان علامة محدودية الذات الزمنية بقدر ما هي علافة مولدها؛ إذ ليس هناك أي أثر للذات فيا وراء ذلك الحد. أما إذا كان العالم داخل. نطاق الذات، فليس للموت باعتباره حدثا داخل نطاق العالم أية قيمة ضرورية كحد زمني للذات..

وعلى ضوء هذه النتائج المتباعدة، يميل الشخص العادي إلى رفض الدعوة الاعتبار هذه الفروق فروقاً لغوية بحتة، ويأخذ على عاتقه أن يتخير واحدة من بين وسائل التعبير المقترحة، وكأنها فروق في الفلسفة؛ ذلك التناقض بين المذهب المثالي التصوري والمذهب الواقعي الذي كان إلى وقت

قريب يدعو الناس إلى التحزب لأحد المذهبين، وبانسبة للشخص المثالي الخيالي لم تكن الفقرة التي تمثل الواقعية تمثيلاً صحيحاً سوى عنصر "الخبرة" وهذا الذي أسماه ديكارت فكراً، وأسماه لوك رأياً، في حين أسماه هيوم انطباعاً، وأسماء المحلل المنطقي مدلولاً يجمع عن طريق الحواس. أما بالنسبة للشخص الواقعي، فلم تكن الفقرة التي تمثل الواقعية تمثيلاً صحيحاً سوى عنصر الطبيعة هذا الذي نسميه شيئاً مادياً طبيعياً. ويحتج عالم المنطق المحدث بأنه يرفض عمداً التحدث عن "الواقعي من الأشياء" إذ يشك فيما إذا كان لتلك الكلمة أي معنى يمكن تعيينه وتخصيصه. أما الشخص العادي فإنه يتذكر أنه لم يكن لكلمة "الواقعية" سوى تلك المعاني الوظيفية العملية والتي يهتم بها الآن – إذا كان مفهوم "الواقعي" هو كل ما يدوم ويحتمل، وما يصحح الأخطاء، وما يفسر المظاهر: ومهما يكن الاسم الذي يطلق عليه فإنها تبدو للشخص العادي قضية مادية ثابتة للغاية، سواء نسبنا هذه الخواص إلى هذا النوع من الأشياء الذي نسميه فكراً أو إلى ذلك النوع من الأشياء الذي نسميه وحدة أو مقداراً من الطاقة.

وما دام كل من عالم المنطق وعالم الطبيعية غير راغب في معالجة هذه المشكلة وما دام الشخص العادي البسيط مضطراً لمعالجتها بنفسه، فإنه يخطر له أن يتساءل عا إذا كان عدم اكتراث الفنيين الذي يعبر عنه بهذه الصيغة، "كل من اللغتين مقبولة وجائزة"، يمكن أن يترجم من أجل مصالحه الخاصية الأكثر مادية إلى هذه الصيغة، "كلتا النظريتين الخاصتين بالواقعية صحيحتان".

ذلك لأنه يتأمل فيجد منزى فيا ينطوي عليه القول بأن قالب الطرب أو الذرة أو الوحدة المادية النهائية هي معيار الواقعية – وعندما ينظر إلى شعوره

الخاص وما يتصف به من تغيير واهتزاز وتعرض للنقد، فإنه يتوق أن يكون شيئا كعمود من الحجر أو قانون من قوانين الطبيعة. وبما أنه ينبثق من ذلك العالم الطبيعي، فعليه أن ينتزع واقعيته من ذلك العالم، وبما أنه على دراية تامة باعتماده الدائم على العالم، فإن هذا يحمله على أن يقول:

"إنني لست إلا حقيقة واقعية مثل عالمي سواء بسواء".

هذا وهناك كذلك مغزى فيها ينطوي عليه القول بأن أفكار الشخص العادي ومشاعره هي معيار الواقعية. فمنذ أيام ديكارت، لا يستطيع أحد أن يستبعد الفكر من قائمة كل ماله كيان واقعي. وإذا ما تحدثنا عن "واقعية شيء"، فإننا نهدف إلى "حالته الداخلية في (الجوانية) الحقيقية، أي الطريقة التي يشعر بها نحو نفسه: وإذا ما كان الشيء جهاداً عديم الحياة وليس له على ذلك أية طريقة يشعر بها نحو نفسه: فإننا نحكم عليه بحق أنه كائن من النوع الفارغ الخالي نسبياً. ولا يمكن لأي شيء من هذا النوع الفارغ الخالي، حتى وإن كان عمود الحجر نفسه، أن يتساوى في واقعيته مع تجربة بهجة أو معاناة. فإذا ما تأمل الفرد، في أثناء هبوب عاصفة في عرض البحر، أيهما أكثر واقعية: العاصفة أو لحث الرجال المبرح وهم ينزحون المياه بالمضخات، فقد يرى أنه من الصواب أن نسلم للرياح بالنتيجة المادية، ولكنه مع ذلك يحكم أن شدة الشعور وحدته وفرطه داخل تلك الهياكل البشرية الكادحة هي الكيان الأكثر واقعية كله. وما إن يدرك الفرد هذا، حتى يتمسك بالعيار الآخر: "لا يستطيع عالمي، مهما يبلغ، أن يكون إلا حقيقة واقعية مثلي سواء بسواء" وهو يشتق طابعه الواقعي، من الظروف التي أنا على علم ودراية بها.

وهكذا ينتقل معيار الواقعية، في الاعترافات العادية بالفكر، من الشيء إلى الشخص، ومن الشخص إلى الشيء مرة ثانية، فليس مصير أية واحدة من هاتين الوسيلتين للحكم الرفضي، إذ أن المعيار يجب أن يكون بطريقة ما مزدوجاً، كما أن الكائن المادي الدائم حقاً، أي: الواقعية، يجب أن يضم الاثنتين.

ولكن ما السبيل إلى فهم هذا؟ يحصل الشخص العادي البسيط على بعض العلم والمعرفة عندما يحاول أن ينفذ النظرية الذاتية للأشياء، التي يكون العالم طبقاً لها داخل نطاق النفس أو الذات. وما الذي يضمه هذا العام نفسه، هذا العالم المزعوم أنه كائن داخل نطاق؟ إنه يضم، بين أشياء أخرى، كائنات حية بما لها من خطط سير وعمل في الحياة، والأنفس المتصلة بها، وذلك كما تنص تماماً النظرية المضادة الخاصة بالمادية الطبيعية. وبالإضافة إلى الأنفس الأخرى فإنه يضم نفسي أنا كذلك! فالذات (النفس) إذن، باحتوائها على الطبيعة، تحتوى على النفس – بمظهر آخر. وعندئذ، ما إن يصبح الشخص شاعراً بنفسه، حتى يصبح قائلا: "تلك هي حقيقة" الحال في وضوح وبساطة! فإني، وأنا الملاحظ، بينا أرقب عالمي أشاهد كذلك نفسي كحقيقة يمكن ملاحظتها داخل نطاق عالمي هذا؛ إذ ينقلني المجهود الذي أبذله لتعرف عالم الأشياء إلى حالة جديدة من الوعي والشعور بالذات، هي معرفة نفسي، تلك المعرفة التي ربما لم يكن في وسعي الوصول إليها عن طريق آخر. وهكذا يظهر الآن تفسير المعضلة التي كنت ولا أزال أجاهد في الوصول إلى حل لها في ازدواج المعنى الذي تنطوي عليه "ذاتي" فها يكن معني "إنني أضم عالمى" فإنني بنفس ذلك المعنى، أضم ذاتي أيضاً. وبالرغم من أني كائن مزدوج، إلا أنني في كلا المظهرين الذات نفسها".

وبهذه الطريقة قد عثر الشخص العادي البسيط على قاعدة سيكون لها، إذا كنا على صواب، نتائج بعيدة المدى تتعلق بآرائه عن الحياة والموت، وعن أمور أخرى كذلك. وسنطلق على هذه القاعدة اسم مذهب "الثنائية التجريبية" – وهو تعبير هاك تفسيره بإيجاز. فهو ليس التناقض البسيط القديم الذي يظهر في حالة الشعور بالذات في سكون، وإنما هو تجربة تتكشف وتنبثق من حالة الشعور بالذات ثم تعرض الذات في علاقة مزدوجة بكائنات أخرى. وهكذا فإن بصيرة الشخص البسيط تعفيه من إدراك التناقض الذي كان يتبعه، ولكن بالرغم من ذلك فالمعضلة المنطقية لن تمحى – بل إنها تنتقل وتضاف إلى التعقيد الذي يلازم طبيعته الخاصة حيث نحاول الآن أن نتبعها.

٦- مذهب الثنائية

النفس والكامنة (العقل الباطن)

من الطبيعي أن يتجه من ينشر إيضاحاً عن طبيعة النفس إلى علم النفس ليجد فيه العون. فما هو البيان الذي يقدمه علم النفس عن هذين المظهرين الخاصين: بالنفس؟ إنه من المحير أن تعلم أن علم النفس المعاصر يشك فما إذا كان في استطاعته. أن يعالج وجهاً واحداً من النفس، فما بالك بوجهين.

فهناك سبب وجيه يعز هذا الشك، إذ أن واجب علم النفس تعلم، أن يقصر دائرة بحثه على الأشياء التي يمكن معرفتها وإثباتها، مثل الحس، والتفكير، والانفعال ومظاهرها المادية أو طرق التعبير عنها. ويمكن أن يشار إلى هذه الأشياء على أنها حالات النفس أو محتوياتها، ولكن هذه الإشارة إلى النفس لا تكاد تعين على تعرف هذه الأشياء إلا إذا استطاعت النفس أن تقوم بدور شيء يمكن معرفته وإثبات شخصيته ولكن النفس ليست واحدة من

هذه المحتويات، إذ ليس هناك حس خاص بالنفس. فهذه العبارة "حسي بصرى" يمكن أن تساوي العبارة التي تقول: "أنا أبصر"، ولكن كلمة "أنا" هذه عامل مشترك دائم في مثل تلك الخبرات جميعها، وعلى ذلك فليس لها استعمال مميز في نظرية الإبصار. فمن غير أن تذكر على الدوام يمكن إدراكها وكأنها موجودة. وإذا ما قلنا إن بضع حالات تنتمي إلى النفس ذاتها فكأننا نقول في عبارة أخرى إن هذه الحالات تحدث معاً، إذ كيف يمكن أن تحدث معة إلا في العقل نفسه؟ ولهذا السبب يميل علم النفس التجريبي إلى التخلص من النفس بالفرض البسيط الذي يقول إن حالات عقلية معينة نجتمع وحالات أخرى معاً.

ويسلم بعض علماء النفس بأن هذا لا يتفق والحقائق اتفاقاً تاماً، لأن النفس تظهر دوماً في حالة نشاط، فهي ليست مجرد مكان تجتمع فيه "محتوياتها" المتعددة. وما نوع النشاط الذي تقوم به النفس؟ إنها تحدث فرقة وتمييزاً في الطريقة التي تلتئم بها هذه المحتويات، أو ترتبط، أو تتلازم، أو تتأثر أو تنسى. فهي أشبه ما تكون بريح غير مرئية تنتقي، وتبقى، وتبعثر، أو قل هي أشبه ما تكون بالمجال المغناطيسي – غير المرئي كذلك الذي يظهر أثره في الطريقة التي تنظم بها كمية من برادة الحديد المبعثرة نفسها. ولكن هذه المناشط – إذا كانت كذلك – قد يتخلص منها مرة ثانية علم النفس الوصفي باعتبارها، إذا أمكن القول، محتويات النسق الثاني التي تعرف بأسماء مثل "الانتباه"، و"الميل" و"النزوع" فهذه لا تتطلب الإشارة إلى فاعل لا يحس به، ألا وهو النفس، وذلك لأن العلم يهتم بالأحداث، الا بالفاعل، يهتم بالتغييرات، لا بمصدر التغيير الفرضي الدائم.

وهكذا، يرى علم النفس التجريبي، أن النفس داخل نطاق العالم تتجه

إلى فقدان تلك الوحدة الهامة التي تتميز بها في رأي الشخص العادي القائم بالبحث والتقصي. أما فيما يتعلق بالمظهر الآخر للنفس الذي تعبر عنه لغته بهذه الصيغة: "العالم كائن داخل نطاق النفس (الذات)"، فلا يمكن التحقق من هذه النفس أبداً. ولعلها تشبه إلى حد بالغ ذلك الفاعل في علم النحو، مثل "أنا" في هذه العبارة، "أنا أفكر" ذلك الفاعل الذي أطلق عليه "كانط" اسم الوحدة السامية الربط المدركات الحسية، والذي (كما أكد هو) لا يمكن ألبتة، طبقاً لذات تعريفه كفاعل، أن يكون شيئاً "اختيارياً". وليس في وسعنا أن نطالب علم نفس، عقد: العزم على أن يبلغ منزلة علم طبيعي، أن يتعامل مع أية ذات (إذا ما بلغ به البحث هذا الحد البعيد) سوى الذات التي هي شيء كائن داخل نطاق الطبيعة.

ولكن إذا ما وصلنا إلى هذه النقطة بالذات فمن المحتمل أن يصمم الشخص العادي البسيط على أن النفس الشاملة التي يتحدث عنها إن هي إلا اختبارية تجريبية، ولو أن إدراكها قد يتطلب تغييراً في زاوية. وتدعيماً لوجهة النظر هذه يمكننا الآن أن نطرح بحثا هو أن هناك عناصر تجريبية خاصة بحالة الشعور بالنفس، وأن إغفال هذه العناصر قد جعلها تثأر لنفسها في أحد الأبواب المهوشة غير المتقنة من علم النفس الحديث، وتظهر في شكل نظرية مضطربة غامضة تبعث على التردد والارتياب هي نظرية العقل الباطن. وذلك، في رأيي أن المحتويات المختلفة المزعومة ووظائف العقل الباطن إن هي في معظمها إلا أجزاء متغيرة من هذه النفس الشاملة.

وإذا ما تساءلنا عما يفترض أن يضمه العقل الباطن بين دفتيه لوجدنا أنه يقدم إلينا في صورة قبو تعزل فيه حالات العقل المتنوعة المرفوضة. كما أنه محل إقامة الأشباح القلقة للذكريات المكبوتة، وكذا الدوافع الأولية الخفية

التي تنشأ من الوراثة الحيوانية والتي تكافح من غير ما جدوى للظهور في دائرة الشعور الظاهر. العلني والحصول على اعترافه بها.

وتتكون مجموعة محتويات أخرى مختلفة للغاية من جملة الآثار المتخلفة من الخبرة السابقة، التي طوتها يد النسيان أو يتذكرها الإنسان من غير أن يشير إليها. أي أن هذه المجموعة تضم مادة "الذاكرة" والخبرات غير الظاهرة المميزة التي يتعلم منها الإنسان، مثل ذلك الاسترجاع غير الواضح لحادثة حرق الأصابع ذات مرة، تلك الحادثة التي قد استمرت طويلاً تعدل ما تلا ذلك من دوافع للإمساك باللهب. وعن هذا الحشد من الظلال الدائم التراكم، والذي يمكننا أن نواصل التعبير عنه بطريقة ملائمة باستخدام هذا التعبير "المجمعات العقلية" يمكن أن نقول إننا لا نفكر فيه لأننا أساساً دائمو التفكير بمعونته. فكل حدث في حيواتنا يندمج فيه، وسواء فرزنا في وقت ما حدثا معيناً للاسترجاع الفردي أو لم نفرز – ولو أننا لن نفكر فيه. ثانية – فإننا سنواصل التفكير بمعونته إلى أن نموت. وما وجوده في الذاكرة، أو في العقل الباطن، إلا حالة تخزين خامد، أما عمله النشط فينحصر في استقبال كل خبرة جديدة والتحقق منها وتقويمها.

وعندما يقول أحد الناس: لقد مررت "أنا" بتجربة جديدة، فمن الواضح أن هذا اللفظ "أنا" متغير، لأن مثل تلك التجربة التي يمر بها الفرد قد تكون حسنة أو سيئة، ملائمة أو غير ملائمة، نوعاً ما بالنسبة إلى العتاد الذي يستطيع أن يمده به هذا المخزن المنظم من الخبرات السابقة. وهكذا تبدأ تلاحظ مطابقة "النفس" و"العقل الباطن". وستظهر المطابقة عينها عندما نتأمل مجموعتين أخريين من المحتويات التي تخص العقل الباطن بوجه عام، وهما المكبوتات والإمكانيات.

ولقد عودنا المحللون النفسيون على فكرة جدول التفسير المضاد للخبرة، والأشخاص، ودوافعنا الخاصة التي تخرج من براعمها – ذلك التفسير الذي إذا ما كبت لن يزول وإنما يقال إنه يظل ثابتاً في العقل الباطن حيث قد يوقع الأذى والضرر، ويكون "العقد"، ويثير الاضطرابات العقلية الغامضة. وهناك حالات مرضية كثيرة للغاية يفسرها هذا النهج بطريقة فيها كثير من الإنصاف، على الرغم من وجود حماقات واضحة معينة في إعداد المسرح. وذلك لأن الكظم حدث شعوري ولا يمكن أن يتم أو يستمر إلا إذا كان هناك وعي بما كظم في أثناء كظمه: وحيث إن "أنا" هو الذي يعمل كرقيب، فإن "أنا" هو الذي تبقى دائماً بعض رغباته غير محققة، والذي يتمسك بالأمل في أن يوما ما قد تجد هذه الرغبات مخزجاً في صيغة ما وتعبر في نفسها بشكل ما. والدافع الذي لا أشعر به ليس دافعاً مطلقاً، أما الدافع شبه الشعوري، الذي يعكس عليه الانتباه الشعورى بعض الضوء على الأقل، فهو الدافع الخاص بي، على الرغم من أنني قد أربطه بمقود إلى أن يستطيع أن ينطلق بموافقتي التامة.

أما الرغبات غير المشبعة (التي تشمل مشاكساتنا المكبوحة الجماح للغاية، ودوافعنا للنقد، والذم، والتشهير، والمقاتلة، والقتل والتدمير، التي نقمعها حتى نعرف ماذا نريد أن نفعل) فهذه تندمج في مجموعة أخرى من محتويات العقل الباطن لا تقل أهمية، ولكنها أقل شهرة – ألا وهي إمكانياتنا غير المحددة، التي يشار إليها أحيانا بوصفها "قدراتنا". فإذا ما سئل أحد الناس صراحة: ما هي قدراته، لمده التأمل الباطني السريع بقليل من المعرفة. فللصبي المراهق قدرات، يشعر بها كمجموعة واحدة تعاونه على الثقة بنفسه، على الرغم من أنه يحار في أمره لو طلب إليه تعريفها. فهو لا يفكر فيها،

ولكنه عادة يفكر بمعونتها. ولا يكاد يشعر بها كحقائق محددة، وذلك، لسبب واحد، هو أنه لم يعرف بعد حدودها. أما النضج فتصحبه معرفة بالغة بحدود القدرات النوعية الخاصة – مثل سرعة الفرد، وقدرته على نفهم الأرقام، ولعبة الشطرنج، والموسيقا، والجرأة المهنية – ولكن يبقى بعد ذلك المعنى المتكامل للقدرة، الذي لا يمكن فصله عن الشعور بالذات، والذي لم يوضع له أبدا أي حد.

ويقصد أحيانا بعدم الشعور بالحد، "لا نهائية" النفس. وأعتقد أنه من الأصح ألا نعتبرها لا نهائية إيجابية أو حقيقية وإنما نعتبرها كلية سلبية، أو انعداماً للحدود، ومنعاً، وانقساماً من جهة الفرد نفسه. ويصحب انعدام الحدود انعدام الشعور الواضح – وهي حالة شبه شعورية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنفس: فنحن – نعيش فيها وكأننا نسيطر على طبيعتها الكاملة. وكما هو الحال في المثل المعروف عن المكان، فأي جزء لدينا منه يلف نفسه في ثوب كل متكامل. وإليكم مثالاً أكثر مادية، في حالة الإبصار، فإنني لا أبصر أثر النقطة العمياء في عيني كبياض في مجال الإبصار، كما أني لا ألاحظ الخط الذي يحدد ذلك المجال. وبالرغم من أنني لا أجزم إيجابياً بلا نهائية المجال، فإن انعدام الحد النهائي الثابت يسمح لهذا المجال أن يتخذ لنفسه وحدة معينة متكاملة وهذه هي الحال فيما يتعلق بمعرفتنا. فقلة من الناس تميل إلى الادعاء بالعلم بكل شيء، وقلة أخرى من الناس تواجه العالم مبدئياً وكأنها لا تفهم أي شيء فيه. أما مذهب الشك فلم يعتنقه الجنس البشرى إلا مؤخراً. وكان هونر هو الذي أدلى بحجته التي تقول: إن "كل إنسان قانع بنصيبه" كدليل على مساواة الجنس البشري في الناحية العقلية. أليست طبيعة المعرفة هي أن تعرف؟ وكل الصعاب التي تقابلها المعرفة وهي تباشر هذا

المسعى إنما تؤجل هذا. التأكيد الأصلي بدلاً من أن تلغيه، وأن طبيعة كل من هيوم وكانط المدروسة المتزنة تجعل المعرفة تشك فيها بدلاً من أن تشكك في نفسها. وقد يكون الشك صواباً. وهكذا نشك في جوهر قدرات وصفات العقل الأخرى: فليس الشعور لا نهائية إيجابية أو قدرة على كل شيء كما يزعم، وإنما هو كلية سلبية، ولما كان هذا الإحساس العام بالإمكانية جزءاً من تلك المجمعات العقلية التي يواجه الفرد بمعونتها كل عمل جديد وموقف جديد، فمن الصواب أن يكون إذن ضمن ما يحتويه شبه الشعور.

وهذه العناصر المتباينة التي يتكون منها شبه الشعور والتي قد تم استعراضنا لها على هذا النمط ولا تبدأ في عرض خليط، وإنما في عرض صبغة شبه عضوية لتناسق كل عنصر مع الآخر. وما هو إلا الانتباه الذاتي النشط الاختياري الذي يركز الشعور في هذا الموضوع أو ذاك من بين مجال الموضوعات والأشياء، وهكذا يلقي بالجزء الأكثر من المجال إلى "الهامش" وكذلك فما هو إلا بالعزم أو الغرض النشط الاختياري الذي بركز اتجاه العمل ويلقي ببقية ألف من الدوافع الأولية إلى سجن أفكار العمل التي لم يقع عليها الاختيار أو ربما تكون مكبوتة. ولكن لا يمكن أن يستبعد شيء أو يكبت إلا من أجل شيء ما يعتبر أن له قيمة أكبر وفائدة أعظم لتحقيق الغرض القائم. أما المجمعات العقلية، من ذاكرة وإمكانية، فهي التي تمنح الخبرة هذا التركيب. ولكن ليست هذه إلا طريقة تحليلية على نطاق أوسع لقولى إن "أنا"، بوصفي مجموعة محسوسة من القدرات والإمكانيات، أنتبه، وأقوم، وأختار، وأستبعد، من بين الأشياء والموضوعات الخاصة بي وكذلك من بين دوافعي تجاه تلك الأشياء: فالعناصر التي يتكون منها "شبه الشعور" إن هي إلا العناصر التجريبية التي تتكون منها نفسي – تلك النفس التي تحلق فوق

الخبرة، النفس الشاملة التي تلاحظ و تميز وتحكم – ويمكن أن نقول إن هذه النفس شبه شعورية بالنسبة لنفسها، أو على النقيض من ذلك، فإن ما نسميه شبه الشعور، وهو بعيد كل البعد عن كونه طبقة عقلية سفلى، يتمركز في وسط ذاتية الفرد، كما أن التعبير المفسد "شبه الشعور" إن هو إلا اعتراف أخرق بالحقيقة التي تقول إن الطاقات والقدرات الأولية الخاصة بذاتية الفرد لا وجود لها عادة في بؤرة الميول الذاتية الفردية واهتماماتها التي تظهر خارجاً.

وينصب اهتمامنا الأساسي هنا على التخلص من قلب الصور الجدية للنفس إلى صور هزلية تهمل مظاهر النفس التجريبية أو تظهرها، وكأنها سطح منبسط – أشبه ما يكون بصورة حائطية ملونة انتشرت على بعد واحد، أو قل أشبه ما يكون بتيار الشعور الذي ينحصر كل معناه في الطبقة السطحية، مها سببت اضطرابه الحباب التي ليس هذا مكانها والتي تأتي من الأعماق الموحلة تحت السطح. أما تلك الأوصاف القديمة التي قدمت لنا النفس في صورة "اتحاد أضداد" فقد كان لها الفضل على أقل تقدير في الاعتراف بأن للنفس عمقاً وثنائية داخلية – لا سطحاً واقعياً فحسب، يمكن عزله في قائمة من المحتويات. فالنفس تلاحظ نفسها وتحاكم نفسها وتوجه نفسها، وتضبط نفسها وتتخذ لنفسها مكاناً في العالم، ونحن نعرف تواً هذه النفس في صورتيها وهي تميز وتقدر – وعلينا الآن أن نتبين بعض وجوه وعلاقات هذه الثنائية التجريبية.

٧- سمات الذاتين

الذات الواعية والذات الكامنة

ابتغاء الإيجاز، يمكن أن نعود إلى وجهي النفس اللذين ميزنا بينها

كذاتين أو نفسين: النفس الكائنة داخل نطاق العالم، والنفس التي تتأمل العالم من نقطة ليست داخل نطاق العالم، وهي بهذا المعنى تضر العالم. ويمكن أن نشير إلى هاتين الذاتين (بطريقة مثيرة للشحناء غير عادلة) على أن إحداهما ذات المستوى السفلى والأخرى ذات المستوى العلوى، أو نشير إليها (بطريقة غير دقيقة) على أن إحداهما الذات المراقبة والأخرى الذات غير المراقبة. ومن الأفضل أن نسميها الذات "الرحالة" التي تصول وتجول والذات "المفكرة" التي تفكر وترد. وتتضمن كلمة "الرحالة" ببساطة أن الذات داخل نطاق العالم هي الذات الخاصة بالسلوك، والمشتبكة في جميع الأمور والمسائل، وأن لهذه الأمور أهمية وقيمة الغارات والحملات، بمعنى أنها تبلغ نتائجها عند عودتها ثانية إلى المركز الذي أصدر الأمر بالغارة. فلو أن الشعور كان "تياراً"، لاستمر في طريقه من غير ما ارتباطات أو مخارج جديدة، ولكن باعتبار الشعور مجموعة أو جهازا للحملات، تنطلق كل منها طبقا لغرض عملي قابل للتنقيح، فإننا ندرك أن له حصيلته الخاصة به وبداياته الجديدة المستمرة التي يستمر معها أيضاً ازدياد المعنى. أما الذات الفكرة الرادة، وراء الكواليس، فهي الحكم الدائم والمرشد، ومبدع هذا النشاط الخاص بالرحلات والحملات.

وتنتقل الذات إلى المستوى السفلى، أو تندمج ضمن الحملات، خلال عملية "اتخاذ القرار" التي كنا نتحدث عنها من قبل، وبذلك تتورط في المواعيد والظروف المحلية، ودقائق الأمور التي لا محل لها. وكل حملة، تقوم لرعاية وحماية قرار واحد، لها وحدة خاصة بها، هي: "فكرتها". و"الحملة" إن هي إلا وحدة من الحياة العقلية أبلغ أهمية وأغزر معني من "الإحساس" أو "الوجدان"، مثلاً فهي تشكل فقرة من التاريخ الشخصي، بالإضافة إلى فترة

زمنية متكاملة خاصة بها، طالت أم قصرت. وهكذا تتميز النفس الرحالة بتعدد واضح وتوقف، بالرغم من أن الصورة المعقدة التي صنعها تداخل الحملات المتعددة التي تتم في آن معا تجعل النفس شبيهة بتدفق غير منتظم مليء بالدوامات. في الوقت ذاته نجد أن النفس الفكرة (وهي التي عرفناها في مناقشتنا السابقة كذات الفصل والعزل) تواصل إشرافها وتخطيطها، محتفظة باستقلالها الخاص بها وتحوطها من الوقوع في اشتباكات النفس المتصلة، المشغولة، المرتبطة بالزمن والمواعيد، إذ تسهم أحكامها المتراكمة عن تلك النفس وتقاريرها في بناء تلك و المجمعات العقلية، التي هي مادتها التجريبية.

ولقد أطلق على الذات اسم "اتحاد الأضداد"، وقد بينا من قبل أن هذا المفهوم الذي يعذب بالأماني الخادعة له ميزة واحدة – هي أنه ليس مفهوم الذاتية وقد علته طبقة مسطحة رقيقة من الطلاء، ولعله في وسعنا أن ننفذ هذا التعبير من بعض ما يشوبه من عتمة وغموض وأن نطور في الوقت نفسه فكرتنا عن النفس كجهاز متأمل – رحال، وذلك بأن تبين أن الصفات المضادة، التي قد قيل إن النفس توحد بينها، نميل إلى توزيع نفسها بدرجة غير متساوية بين هذين المظهرين أو النفسين، اللتين عرف الفرق بينهما الآن بدرجة كافية.

وهكذا، يقال إن النفس توحد بين الواقعي والممكن، وهذا حق وصحيح. وفي الحقيقة لا يمكن أن توجد إمكانية واقعية إلا في النفس، ولا يكون هذا إلا على فرض أن النفس "حرة"، وهذا معناه أن المتبادلات التي تظهر أمامها لحظة اتخاذ القرار إن هي إلا متبادلات واقعية. وفي أثناء عملية اتخاذ القرار تختفي بعض هذه الإمكانيات، وتصبح واحدة أو اثنتان "أمراً واقعاً". وعلى ذلك فالممكن هو الدائرة الخاصة بالذات المفكرة، أما الواقع فهو الدائرة الخاصة بالذات الرحالة المرتبطة بالزمن.

وبطريقة مشابهة، يمكن أن يحمل الرأي الذي يعرض أن النفس اتحاد بين المحدد وغير المحدد معنى تجريبياً. فالنفس الفكرة لا حد لها بالمعنى الذي سبق أن بيناه، فهي تحرز تلك "الكلية السلبية" التي لا تشعر بحدود في الاتجاهات المتباينة. أما النفس الرحالة فتحرز محدودية القرار المسلم بها، والتي تحصرها بين حدود مجال الإمكانية الضيق الذي تنوي أن تجعل منه أمر واقعياً، كما يتميز عملها بمحدودية كل حقيقة واقعية.

وقد أجملت أوجه التباين هذه بطريقة غير كاملة، فأشرت إليها مجرد إشارة، ثم أنتقل إلى التناقض الذي يهمنا الآن على وجه الخصوص.

يقولون إن النفس اتحاد يضم الزمني والأبدي، ومرة أخرى أقول إن هذا التصريح حق، ولكنه في حاجة إلى شرح وتفسير. وقد بدلنا هذا التصريح على أن كلا من الذات المفكرة والذات الرحاله تقف من الزمن موقفاً مختلفاً. وما هذه إلا إحدى حقائق الخبرة والتجربة، وهنا أشعر أن علم نفسنا التجربي بتلكأ وراء علم الطبيعة المعاصر في معرفة التقصير الداخلي الذي يتميز به شعورنا بالزمن.

والنفس الرحالة، كما سبق أن قلنا، هي النفس المرتبطة بالزمن بطريقة قائمة مميزة. إذ تغوص في التيار الزمني المتدفق من البيئة المادية التي تتعامل معها. ويميل على الطبيعة إلى استخدام مفهومه للحظة الحاضرة، أي و الآن الخاصة به، في تعريف التوقيت المادي للأحداث القريبة.

وتعتبر الذات الفكرة نظام الزمان كما تختبر نظام المكان بشكل أكثر رحابة يشبه كلا (غير محدود) تتخذ مراكز الزمن المتعددة للنشاط الخاص بالرحلات والحملات أماكنها داخل نطاقه، كما يشبه أيضاً منحنى الرحلة

الكامل، بذاتيته ونهايته. وتنتظم المرات التي توقف فيها العمل في عقد متصل لا انقطاع فيه، ألا وهو الزمن بعينه. وبالنسبة للعالم المادي، وبالنسبة للأذن الصاغية ليست المقطوعة الموسيقية متعددة اللغات إلا شيئاً سريع الزوال، فنغماتها المتتابعة تزول من الوجود حالما تعزف. أما بالنسبة للتفكر والتأمل فإن المجموعة كلها يحس بها على الفور، ومن الممكن أن يضع العقل يده على تتابعها الكامل الذي بدونه لا يصبح لها أي معنى، وبالرغم من ذلك فإن طبيعة التابع الزمنى لا تفقد، بل على النقيض، إذا لم تدرك عناصر التتابع معاً، فلن يكون هناك سوى مجموعة من الآنات (اللحظات الحاضرة) – ويظل التابع نفسه غير مدرك. وهذه القدرة على ابقاء اللحظات المتتابعة في الشعور فورا من غير أن تفقد مداها الزمني ظاهرة مألوفة للفلاسفة – يعرفونها كإحدى عجائب الخبرة القائمة التي لا تزال تنتظر تفسيراً مقنعاً. أما كلمة "الأبدي" فلا تبدو لي محيرة من غير ما ضرورة فحسب، وإنما مضللة كذلك، وكأنها شيء يتناقض مع الزمن، بدلاً مما هي في حقيقة الأمر: الجوهر الحق للنظام الزمني. وذلك لأن الزمن لا يمكن أن يشكل نظاما إلا إذا اعتبرت عناصره الوافرة العدد أعضاء طبقة واحدة. تجمع بينهم وتربطهم فكرة واحدة.

وبالنسبة للنفس المفكرة يعتبر تسلسل الزمن واتصاله حقيقة فريدة في "الكلية السلبية" – ليس كأبدية واقعية، وإنما من غير ما احساس ببداية أو نهاية، في الحال. فلا يستغرق التفكير في ألف من السنين أكثر مما يستغرق التفكير في عشر دقائق. ومع ذلك – وهذه هي المعجزة – يمكن أن يتميز التفكير في كل من المدتين بما يناسب المدى الصحيح لكل منهما. وبهذا المعنى، يكون الزمن داخل. نطاق النفس المفكرة، في حين تكون النفس المحددة الوقت في نطاق الزمن. وليست النفس المفكرة أبدية لا تحدها

حدود زمنية، كما أنه لم يفت وقتها، بل إن لها مواقفها الخاصة باتخاذ القرارات ولحظات العرض والنقد المحددة الوقت: وبالرغم من ذلك فإنها في الوقت الواحد تشمل الزمن كله وتضمنه.

وبالنسبة للذات فحسب يبسط الزمن نفسه ويمتد على طبقيته الحقة وفي صورته الصحيحة. أما بالنسبة للعالم المادي، فالماضي إن هو إلا ماض بحت – أي كان ولكنه لا يكون – والمستقبل إن هو إلا مستقبل بحت. وبالنسبة لحقائق الذاكرة والتوقع فليس هناك شبيه مادي، حتى في المخ: وذلك لأن الآثار الحاضرة للأحداث الماضية ليست عملية تذكر. فالطبيعة تصنع سجلاتها الخاصة بها، مثل تلك التي يقرؤها العالم الجيولوجي في الصخور، فهي خلو تماماً من صفة الزمنية إلا أمام العقل الذي يقرؤها – فيفسر التراكب أو الانطباق بالتأخر وفوات الوقت، إلى غير ذلك. وفي التراكيب المعقدة وقد توجد علامات البلى التي تدل القارئ مرة أخرى، على عمليات قد استمرت مدة طويلة. ولكن في العناصر الأساسية التي تتكون منها الطبيعة لا يمكن أن تكون هناك أية علامة للبلى: فليس للطاقة ذاتها أجل. فلنتخيل خطارة "بندولاً" متقناً مضبوطاً، لا يحتك بشئ، يتذبذب في فراغ فوق جسم ثقيل – أو قل إنه جهاز مغلق بمفرده في الكون: فما الذي يمكن أن يكون هناك ليفرق بين الذبذبة العاشرة والذبذبة التاسعة، أو بين هاتين والذبذبة العاشرة بليون؟ لا شيء فلن يكون هذا الجهاز إلا ساعة من غير ما سجل، خلوا من كل علامة تدل على المدة الخاصة بها، وعلى الدوام "رائعة كأنها في اليوم الأول" وهذه اللانهائية التي تتميز بها الحقائق المادية والأساسية رائعة مفزعة معاً. فليس هناك إجمال زمني في جذور الطبيعة وأصولها. بل إن الطاقة المتاحة نفسها تجهل التاريخ الخاص بها. أما بالنسبة

الكائن له ذاكرة، فإن الفقرات قد تتراكم وتحتفظ بصفاتها المميزة وموضعها إلى الأبد، من غير ما تزاحم؛ لأن نظام الزمن العقلي إن هو إلا بعد إضاي حقيقي للوجود، وليس بعدا آخر من أبعاد المكان المتواقتة.

وهكذا فليس التذكر إلا تخليداً حقيقياً للأحداث التي لولاه لذهبت مع الريح. وبقاء هذه الأحداث منحة، من الذات المفكرة. والآثار التي أشرنا إليها من قبل على أنها معينات مادية تساعد على تذكر الموتى، هي في الحقيقة أقل قابلية للكسر والعطب من الكائن البشري في البيئة المادية الطبيعية العادية، ولكنها في ذاتها حقائق حالية لا تجئ ذكرى أي شئ. وإن هي إلا أجزاء دائرة تعين الذاكرة نفسها بوساطتها للوصول إلى هدفها الخاص بها. وليست الذاكرة حافظة تلقائية، وآلية، لا تبالي، فتحتفظ بكل شاردة أو واردة في نطاق الخبرة. بل إنه تماماً كما أن الانتباه على ماله من أهمية في الوقت الحاضر، فهكذا تركز الذاكرة على ما قد يكون هاماً في المستقبل، سواء كانت التجارب سارة أو غير سارة. وهكذا تبنى الذات تاريخها الخاص بها، وتبقى حدود هذا الماضي الذاتي مرنة، ما دامت تقديراتها للقيمة نتغير وتتبدل: فنتيجة لنفور يمس به الفرد حديثاً، يمكن أن تعزل الحوادث الهامة المختزنة وتنضم إلى المجموعة التي لا يمكن تمييزها. كما قد يؤدي خزي جديد، إلى نبذ فخر واعتزاز قديمين، وقد برفع الحجل القديم رأسه زهواً إذا ما اكتسب الفرد حديثاً ثقته بنفسه، وعلى الرغم من أن الأعمال لا تنقضى، وأن الماضي لا يرد، إلا أن كل ما تخلده الذاكرة ليبقى عرضة لحكم متغير – ومن المحتمل أن يكون التغيير إلى أفضل – ويقضي هذا الحكم بما يستحق أن يدوم.

وليس بكاف، في ضوء هذا كله، أن يقال إن النفس الفكرة "ترقب"

الزمن، أو تدركه بوصفه شيئاً مستقلاً، فالزمن، من غير شك، هو صفة موضوعية للعالم، ولكنها صفة لا تبلغ الوحدة الكاملة إلا في الذاتية المتأملة. وهذا يبعث على الظن بأن الذات المتأملة مشتبكة في كيان الزمن ووجوده وهي. على ذلك دائمة على طبيعتها الخاصة بها.

والنفس الرحالة متنقلة، محددة الزمن عنوة، أو قل مي عابرة تعي عبورها الخاص بها، أما النفس الفكرة فبينما هي ترقب تيار الزمن المتدفق فإنها لا تميز نفسها من ذلك التيار فحسب، وإنما تواصل السير خلاله كذلك. وليست النفس الرحالة فحسب مجموعة نزوات زمنية محددة: فهي معرضة للهفوات، والثغرات، والمقاطعات، ولكنها تذبذب، وتجول، وتبطل. في أثناء النوم، ثم تستأنف الحياة عند اليقظة لا بفضلها هي نفسها وإنما – يبدو – بفضل عمليات جسمية يعول عليها بدرجة أكبر تقوم بإصلاح وربط أوصال الأحداث والصور المتابعة التي هجرت وأهملت. ولكن لم تكون هذه النفس، عند اليقظة، هي النفس عينها؟ أهذا حقاً بسبب أمانة العالم المادي الذي تتعامل معه؟ أم هو لأن هذا الجسم وهذه الجدران هي عين الجسم وعين الجدران التي كانت بالأمس؟ ولكن جسم وجدران الأمس قد مضت: فعلى الرغم من أن الجسم هو في الحقيقة عين الجسم، إلا أنه عاجز تماماً عن أن يقدم إلى النفس الخبرة بتلك الحقيقة – وهي أنه يستطيع أن يعمل لحظة فلحظة، ولكنه لا يستطيع أن يحتفظ بماضيه الخاص به، وما هي إلا النفس التي تعرف أن جسدها هو عين الجسد. بل يصبح الثبات الجسدي عديم المعنى لولا وجود ثبات الذاكرة. وتعتمد معرفة الذات لجسدها على ولائها المادي للجسد بدرجة أقل كثيراً من ولاء آخر أعمق هو ولاؤها لميولها ومشكلاتها الخاصة بها. فالمشكلة التي أواجهها عندما أستيقظ هذا الصباح

ليست مشابهة لتلك التي تركتها الليلة الماضية؛ وإنما هي ذات المشكلة، وستظل عينها إلى أن أجد حلاً لها، طوال سنوات إذا ما دعت الحاجة، وستبقى مهما تعددت الثغرات وغفلات الشعور. وتظل هذه المشكلة بعينها لأنني أظل بعيني؛ فإنها المشكلة الخاصة "بي". وبما أن مدى الحياة يمكن أن يعتبر شوطاً لمشكلة واحدة لا ينقطع تتبعها فإن النفس المفكرة تتميز بمدة اختبارية تساوي هذا المدى على الأقل. ولا تخفف النفس شبه الشعورية من قبضتها على الزمن كما أن لها من الوسائل ما يجعل النفس الرحالة تتمسك بشخصيتها الخاصة: فإذا حدث لسنوات قضيت أنني أعطيت وعداً، ويحل الآن ميعاد تنفيذه، فقد تعترف النفس المفكرة بالدين، وتوطد هذا الاعتراف الشخصية الخلقية لذاتية الفرد دون ألف من التغييرات. وتدير النفس المفكرة البعد الزمني لكل من النفس الرحالة وعالمها المتعلق بالطبيعة.

ونحن لا نزال نشهد في وقتنا هذا صراعاً متجدداً بين فلسفتين قديمتين، هما فلسفة المادة أو الجوهر وفلسفة التتابع أو التدفق، وبوجه عام فقد أصبحت فلسفة التتابع هي السائدة المسيطرة. وطبقا لهذه النظرية – التي وجدت في هيوم أول صوت يمهد لها – تظهر النفس في صورة المثل الشهير للمادة وقد أنزلت عن عرشها. فأما وقد حلت محل جوهر الشيء المادي قوانين يوفق بها عن المعايشة والتغيير، فكذلك قد حلت محل مادة النفس قوانين التتابع بين المحتويات العقلية أو نظرية الانتقال والتمويل التي بمقتضاها نحرز، بدلاً من ذاكرة صحيحة، لوحاً من الميراث يتجدد تركيبه بلا انقطاع.

وقد كان هذا النقاش عوناً على الوضوح والجلاء. فتخلصنا تماماً من تلك الحبيبة المادية التي كانت تكمن تحت القشرة التي تغلف "الروح"

الجوهرية. أما الفلسفة الأحدث الخاصة بالتتابع فقد أبطلت كذلك. ولا نشهد الآن سوى زوال كلتا الفلسفتين، واستبدالها ببيان عن التغيير والبقاء أصدق وأصح مما يمكن أن تقدمه أية فلسفة منها. وإذا كان فلاسفة المادة قد عبدوا الحجر وهم لا يشعرون، فلم يكن فلاسفة التابع إلا عباداً للموت من حيث لا يقصدون، ذلك لأنه إذا كان التغيير نهائيا مطلقا، لأصبح الموت دائماً أبدياً.

وقد خلب لب فلسفة التتابع ما تتميز به النفس المرتبطة بالزمن من تدفق وانطلاق مفاجئ وذبذبة. كما أن هذه الفلسفة وقد أغراها عدم كال علم النفس التجربي قد أصبحت على أتم استعداد للادعاء بأن النفس لا تملك بياناً تقدمه عن إصرارها وثباتها ومثابرتها. ولكن فاتها أن تلحظ أن النفس هي التي ترقب ذبذبها الخاصة بها، ولا يمكن أن تقوم النفس بذلك إلا إذا كانت تملك أيضاً أسلوبا أكثر ثباتاً لكيانها ووجودها، مثل ذلك الذي نكتشفه الآن في حالة النفس المفكرة. فإن لم يكن ثمة شئ أعمق من التابع أو التدفق فلن يدرك التتابع وجود ذاته.

ولنا اعتراض واحد آخر ينبغي تسجيله، فالذات المفكرة ذات خلاقة، أما الذات المحددة الزمن فهى مخلوقة.

ففي كل القرارات توجد إمكانية يمكن تحقيقها عن طريق عمل ما يؤثر في الصور الموضوعية للأشياء. وبالرغم من ذلك في كل القرارات أيضاً تكمن صورة – غالباً ما تكون صورة غير واضحة – الذات ممكنة في أثناء عملية إدراكها. فأنا أختار أن ألتحق بكلية الطب، وأختار أن أكون طبيباً، فيا أفعله، وما سأصبره، متلازمان غير منفصلين.

وقد اقترح جول دي جويتيه Jules de Gaultier في نظريته الفلسفية التي اسماها Bovarysme البوفارية، أننا جميعا نعكف على أن نكون ما لسنا عليه وأننا لا نحرز أية موهبة ذاتية لوجودنا، إذ ننجذب بعناد إلى كل ما هو بعيد المنال. وفي شي من المغالاة توجد هذه الحقيقة، وهي أننا نكتشف في قرارة أنفسنا ما يمكن أن نكونه، وذلك جزئيا عن طريق محاولة تقمص أدوار كثيرة تنقصنا الموهبة اللازمة لأدائها، إلى أن تكشف هذه الذات التي تتميز بثقة لا حد لها بنفسها، والتي علمتها رحلاتها وأرشدتها حملاتها، أقوال تكشف عمن يمكن أن تكونه، ثم نهدف إلى أن تصير ذلك الشخص.

والشعور بالنفس لدينا أشبه ما يكون بحقيقة وقتية تدخل في بناء خبرتنا، ولكن كمال الشعور بالنفس وإتمامه إن هو إلا عمل يستغرق مدى الحياة، وتذهب القاعدة العامة إلى أننا نفهم ما نقوم بصنعه وندركه على أكمل وجه. وخلال ازدياد القرارات التي لا حصر لها، تكون الذات التي أصيرها هي الذات التي أستطيع إدراكها وتجسيمها والإحساس بها لأنني قد كنت صانعها على الإطلاق. وبالرغم من أنها ليست إلا "أنا"، أقرب ما يمكنني أن أدمج نفسي داخل هذا الوسط – إلا أنها، كنتاج تم صنعه، يختلف نوعاً عن ذاتي. بل يمكننا أن نقول، إنها أحسن ما يمكن الوصول إليه الآن من صياغة لنفسي، في سياق هذا التعبير وفي هذا الوقت المحدد: فقد حافظت على الصورة الأصلية، وقد شوهها الكشط، والمحو، البدايات الجديدة، وليس في وسعي أن أدعى أنها صورة كاملة النجاح، تمثل ما قد حلمت به من اللانهائية التي تتميز بها الإمكانية، فا لم يتحقق يزيد على ما خرج إلى حيز الوجود. والمحدود الذي يخرج من اللانهائي يتخلى عن اللانهائي. ومع ذلك فقد استغرق هذا حياة لكي تتم فصوله.

فأما وقد وضعنا نصب أعيننا هذه الفروق بين الذاتين اللتين تشكلان نفسنا البشرية العاملة – وهما النفس المدبرة، التي هي كامنة (نسبياً) غير محدودة، مشتملة على الزمي، دائمة إلى الأبد خلاقة، والنفس الرحالة، التي هي واقعية (نسبياً)، محدودة، لها زمن معين، ليست دائمة، مخلوقة – فيمكننا الآن أن نعود إلى استعراض معاني الموت.

٨- معان أخرى للموت

في عرضنا السابق لمعاني الموت لاحظنا كيف يمكن أن تنمو في أثناء الأشواط العادية للعيش رغبة شخصية في الموت وقدرة عقلية على نبذ الحياة وتركها، وبقى هناك سر غامض تنطوي عليه تلك الرغبة؛ فمن غير المعقول أن يكون معنى الموت انتهاء مادة الشعور. وقد أثارت تلك الرغبة الشك فيما إذا كان الفرد الآدمي يحقق كل ما نبذه أم أنه مازال يعييه تطبيقه الغريزي للفكرة الاجتماعية الخاصة بانقضاء أجله.

ويمكننا الآن أن نرى الأساس الذي قام عليه ذلك الشك؛ فإنه لأمر سهل بسيط أن يفكر الشخص في موته. ولكن عندما يفعل الشخص ذلك، فإنه يفعله بوصفه باقياً على قيد الحياة بعد موت غيره! وداخل إطار نفس الإنسان بولد عنصر الموضوعية الاجتماعية؛ ألا وهو الذات الشاملة أو المفكرة التي تتبصر في موت النفس المحددة الزمن، الرحالة. و تستطيع تقبله أو رفضه كاملاً، فالنفس لا تفكر ولا تعرف كيف تفكر في خمودها الذاتي. وبالرغم من أنها تستطيع أن تصف نفسها في صورة بنعدم فيها وجودهن أو تتوقف عنها عن الوجود، فإنها تظل الواصفة، غير القادرة على التخلي عن نفسها بما تحمله تلك الكلمات من معنى، وغير القادرة أيضاً على استيعاب

معني وحقيقة تجربة الوصول إلى نهاية مطلقة. وقد لا يكون هناك مثل تلك التجربة، ذلك لأنه إذا أدرك الفرد أن "هذه هي النهاية" فإنه يجب أن يرى من قبل ما وراء تلك النهاية وأن يعرف أنه لا يوجد أي شيء هناك: فالتصريح بقولي "إنني أموت الآن" إن هو إلا توقع أو تخمين لو ثبتت صحته لكان صدقه. ولكي يدرك الفرد معنى الانتهاء والجمود يجب أن يختفي من الوجود ويستمر في الوجود معاً، والجهد. الذي يبذل لتفهم الموت يؤدي إلى وعي مرهف بتلك الثنائية التي هي داخل نطاق النفس والتي مازلنا نعالجها.

وفي أفكارنا الأولى عن الموت كنا في واقع الأمر نستخدم تلك الثنائية والقضية مثار البحث الآن تنحصر فيما إذا كان من الممكن عقلاً إدراك النفس الشاملة في صورة نفس باقية على قيد الحياة بعد موت غيرها، وماذا يمكن أن يكون، طبقاً لمثل ذلك الرأي، المعنى الآخر للموت.

وعلى أية حال يظل الموت موتاً

وبالنسبة لأية نفس، يجب أن يكون الموت انقطاعاً – أو توقفاً عند نقطة جازمة، لا تتعدى المدى الذي يمكن أن تراه النفس. وإذا لم يكن هناك سبب كاف ألبتة لإنهاء محادثة، فلا يمكن أن يكون هناك بالأحرى سبب يكفي لقطع جميع الأوصال التي تربط سيرة بشرية في وقت معاً. ولا تكون الحياة ذات النهاية المثلى مهيأة لمثل تلك اللحظة، فقد تتوقف ذراع تتحرك، أو قل يسيل، أو لغز يحل لأول وهلة، أو طفل يدرب. ومن المقدر على النفس المحددة الزمن ألا تتم فصولاً في أية لحظة، مثل تلك اللوحة التي صورت نصفها، وتلك السيمفونية التي لم تكملها، وذلك الحقل الذي حرثت جزءاً منه، وتلك الحملة التي تخلت عنها، وتلك الفكرة التي كادت تدركها!

وهذه هي الطاقات المحطمة في التاريخ، التي تبقى إلى الأبد تصور فنية استقبالية لما يجري من عمل معاصر... وتكون إلى هذا الحد أصدق بالنسبة للنفس التي على قيد الحياة من السكون الذي يخيم على عمل نم كما ينبغي، أشبه ما يكون بالصورة المخلدة لزوجة لوط التي جمدت وصارت عمود ملح عندما نظرت إلى الوراء وتأملت في الماضي.

وهكذا فكل ما ينتهي يجب أن يعزل. ولكن إذا ما انتهت النفس المحددة الزمن، فهل توجد في النفس المفكرة أية قدرة أعظم على الحياة؟ وهل هي بذاتها كائن كامل، أم هي أشبه ما تكون بواحدة من تلك الصور غير المادية التي لا تتلف أو تتلاشى، كما جاء في فلسفة أفلاطون الأولى، أو كما تخيل أصحاب المذهب المثالي القديم؟ فالنفس التي هي باطنية مفكرة، قاضية فحسب، ولا تتميز بواحدة من تلك الصفات، كالفردية، والإحساس، والجسد، والأشياء المادية، وما تقوم به من أعمال تجريبية، والمحادثة، لا تشبه الشخص إلا في القليل الضئيل مثلها في ذلك مثل الذات (الأنا) السامية الخالصة. وعلى أية حال فالنفس المفكرة ليست إلا مظهراً واحداً لأحد أقسام العمل الحيوية، ولا تعني إلا قليلاً أو لا تعني شيئاً إذا ما انفصلت عن شريكها الأكثر تجربة.

وتعتمد الإجابة على ملاحظة أن النفس المفكرة إن هي إلا شيء أكثر مما يتضمنه هذا الاسم، فالإمكانية قريبة من جوهر النفس مثلها مثل التأمل، فهي عش لا حد له مليء بالإمكانيات ويصعب فتحه، كما أنها قدرة تخرج الإمكانيات إلى حيز وجود معين. وقد تحدثنا عنها بوصفها خلاقة، وبوصفها حرة كذلك. وتختلف نظرية الفرد عن الاستمرار في الحياة طبقاً لما يحمله هذان التعبيران الجاريان أكثر مما يجب من معنى في فلسفة الفرد الخاصة.

ولقد صورت الحرية في اتخاذ القرار أحياناً على أنها ضرب من الرمي الجزافي لقطعة من النقد ينحكم أي من وجهيها في تقرير أي من بديلين متعادلين مطروحين على بساط الاختبار. وما هذه الصياغة إلا صورة هزيلة يمكن إدراكها جيداً. فالنفس، وهي تتمعن وتتبصر لا يشغلها مدخر شامل من المتبادلات التقليدية، فموسيقا باخ لم تكن محفوظة إلى الأبد في السماء لحين الحاجة إليها، ولم يكن يستخرجها من مخزن لا نهائي يحتوي على الأفكار الموسيقية الكائنة من قبل، بل إنها لم تكن ممكنة إلى هذا الحد حتى تصورها باخ وأدركها. فهذه الفكرة العقيمة عن جراب لا نهاية له من الإمكانيات الأبدية يخرج منه المقررون المحددون كرة حمراء مرة، وكرة بيضاء مرة، كما يحلو لخيالهم، أقول إن هذه الفكرة تفرض أن أي عقل محدد لا يفعل أكثر من أن ينسخ ويجسم بضعة من الأعداد الوفيرة اللانهائية من مستودع أبدي بضم الموضوعات الجامعة الشاملة: ولكن الارادة البشرية لا يقتصر عملها على مجرد النسخ واخراج صور طبق الأصل. أما مجال الإمكانيات المتبادلة الذي تتصفحه النفس فإن هو بادئ ذي بدء إلا مجال يمونه خيال النفس ذاتها، وبالرغم من أنه مشتق من ألف مصدر إلا أن كل سطر فيه ليس إلا نتاج وصنع النفس ذاتها. ويستحيل على عقلين أن يفكرا في نفس المتبادلات المادية، وبالرغم من أنها تحمل نفس الأسماء، ذلك لأن المتبادلات أمام كل من العقلين تصبح على الفور (ما أستطيع أن أستخلص منها) وما العالم الذي يقوم فيه العقل المدير بعمله إلا عالم آخر له نظامه الزمني المكاني الخاص به، ويقصد العقل أن ينطبق هذا العالم الذي تخيله، عندما يصبح مفهومه مقنعاً، ويركبه على العالم الواقعي، وبعملية اتخاذ القرار ينشئ رباطاً كاملاً وهكذا يضفي بالواقعية على الحكم الذي يصنعه بذاته. وعلى ذلك أضاف باخ إلى الكون، عندما ألف موسيقاه، شيئاً لو لم يكن قد

ابتدعه لما عرفه الكون، بل قد أضاف شيئاً لم يكن مسطراً في السموات، وهذه الطريقة نجد أن النفس الفكرة، بحصولها على لمحاتها من الخبرة الناجمة عن عدد وافر من الرحلات والحملات، تعبر إلى التاريخ دوما أكثر مما تأخذ. أما النفس التي تصنعها فإن هي إلا نفس تتصورها وتدركها هي وحدها:

وإذا كان هذا الوصف الخاص بالقرار صحيحاً، فلابد أن يكون لتعبير الحرية والقدرة على الخلق والإبداع الملازمين للعمل البشري قوة حرفية معينة. فالنفس تعطى الإمكانيات واقعية، وهي التي صنعت هذه الإمكانيات أولاً وفي نطاق الحدود التي هي من تصورها وإدراكها وعملها تكون حقيقية واقعة، مثلها في ذلك مثل أي شيء آخر موجود في العالم. ومن المفروض أن تظل شيئاً، وشيئاً ينبض بالحياة حتى ولو زال أثر النفس الزمنية التي قد بنتها هي. وعلى ذلك يصبح للموت معنى آخر.

فالموت إذن بالنسبة للنفس الفكرة، معناه ميلاد طفلتها، النفس الزمنية، والانفصال عنها – أي التخلص من عبئها الذي يزداد ثقلاً.

وتلك الطفلة تتركها النفس، من جهة تموت في لحظة الميلاد، ومن جهة أخرى تركها ملكاً دائما لهذا النسيج الحالي الذي يصنعه التاريخ.. وتكتمل تلك الشخصية، وتشحن اسمها الشخص بالمعنى الذي ستحمله على الدوام، وتتميز باستمرار اجتماعي يظهر في الدلتا المتشعبة التي تصب فيها آثارها، وتشترك وجدانياً في الاستمتاع بذلك الخلود الذي يغلف الأعمال والذكريات الذي يستبدله الكثيرون باسم الخلود الشخصي.

وقد يعني الموت أيضاً تشبث النفس المفكرة في جرأة بأمومتها، إذ تكن

بداخلها بويضات ولاقحات خاصة بدورات حمل أخرى.

وعلى ذلك فليس من الضروري أن يعني الموت فقد الشخصية أو الإحساس أو الجسد أو الأشياء المادية. ذلك لأن قدرة النفس الفكرة على الحلق تولد معها إمكانية الارتباط بعوالم أخرى هو عوامل واقعية أيضاً. والنفس، عند ممارسة حريتها، نتخذ دائماً مركزاً أشبه ما يكون "بالقنطرة" التي تصل بين أنظمة زمانية مكانية عديدة. وأحد هذه الأنظمة يفوق ما عداه في واقعيته، بالرغم من أنه لا يحتكر الحقيقة الواقعة: فهو واقعي لأنه عالم زماني مكاني يضم مجموعة معينة من النفوس، الزميلات، اللائي تختلط بهن هذه النفس الآن وتتصل اتصالاً فعالاً عن طريق هذه الطبيعة، وهذا الجسد. وليس من الضروري أن تكون هذه المجموعة التي تضم النفوس الزميلات هي المجموعة الوحيدة في الكون، والتي تحدد بعملها وتأثيرها المتبادلين نوعاً خاصاً من عالم الطبيعة. وإذا ما كان هناك مجموعات أخرى على شاكلتها، فإن موت هذه النفس الزمنية بكون معناه قطع العلاقة والاتصال بهذه المجموعة المعينة من النفوس، ومن المعقول أن تكون هذه هي المناسبة لبدء الصلة والارتباط بمجموعة أخرى.

وعندئذ يكون معنى الموت هو الارتداد من عملية اقتحام وتحطيم جهاز الاختلاط والاتصال وتوقف عملية الاستقبال من هذا العالم الخارجي المعين. وقد بعني على الأصوب الارتداد إلى لحظة الوجود الكامن أو فترة انتقال – مادامت عمليات الانتقال من نظام عالمي إن هي إلا عمليات عقلية داخلية – سعيا وراء ملائمة جديدة وانتساب جديد.

ومن المفروض أن الآخرية التي يمكن أن يصل إليها التلمس الغريزي

للنفس النووية لن تكون مجرد مزيد من مثل تلك الآخرية التي كانت في حوزة الفرد. وإنما هي كذلك بزوغ صور وأنماط جديدة من الوجود وطبقات وأنواع أعمق من الفكرة يمكن أساليب المعيشة مثل هذه أن تشتبك وتشترك معها ويتم فهمها بقدرة الإدراك الأكثر سداداً.

أما القدرة المكتسبة على إدراك الحياة ككل وإدراك الزمنية كشيء يتميز عن النفس وهي التي تأتي بها المعيشة، فإنها تحمل معها كذلك القدرة على تصور وإدراك آخرية جوهرية في الكون. والموت يكمل معنى كلمة (هذه) كما نستخدمها في هذه الحياة وهذه النفس، وبذلك يحمل آخر ممكن أكمل معنى له.

وهناك أعداد وفيرة من الآخرية تتميز بالضحالة وتنتشر في جميع مناحي الخبرة — أمكنة أخرى، وأعمال أخرى، وأشخاص آخرون، وأفكار أخرى، ولكن إذا لم يكن الموت نهاية فإنه ينشأ عن آخر مستمر ناقد قطعي، هو الحياة الأخرى. فإن لم يكن نهاية فإن هو إلا خط فاصل حسابي في أعمق أجزاء العالم وهذا الجزء الآخر قد يعني الناقوس الذي ينبه إلى العبور من رسم تخطيطي يستلزم جهداً وتعباً إلى الحرية التي تلازم صورة جديدة، أو قل الانتقال من المرانة على الحلق والإبداع إلى ممارسة فن أكثر نضجاً.

ويمكن إذن النظر إلى اختفاء عمل النفس الزمنية غير التام، إن لم يكن في قليل من الأسف، فعلى الأقل في إدراك كامل لعملية تخلصه مما كان بعيداً عن العقل. (وما هذه إلا الحقيقة التي أحس بها أفلاطون واعتبرها خطأ عملية تخلص من الجسد) فيكون معنى الموت هو غربلة المواصفات العارضة وأبعادها، وتحطيم الأغلال، وتحرير النفس من الارتباطات التي تناقضها

جزئياً، أو التي تساندها قوة آلية حيوية داخلية، وتخليص صلات الولاء والحب العميقة من كل آفات العادة، والأغراض القوية من أهداب القوانين والصيغ. ومن تقاليد سير الحياة المقدر لها أن تضعف وتزول في عملية الخصب وكرة الإنتاج. وتنهك قوة الخصب خلال قصور الآخرية.

فإذا ما جمع الموت بين الواحد والآخر من هذا كله ما فقد يكون الوسيلة التي بها تستطيع الكائنات التي تغيرت مظاهرها، وقد طعنت في السن، كما هي الحال مع العقول مثلاً، أقول تستطيع أن تستعيد ليس فحسب ذلك الشعور الداخلي بانعدام التقدم في السن بتاتاً، وهو ما يتعلق بالطاقة الجسمية، وإنما تسترد كذلك كل نضارة ومعنى تتميز بها تلك المجموعة السالفة من الخصائص التي كانت قد بدأت، ظلم وجورا تفقد مذاقها.

والشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يعنيه الموت في ضوء هذه الفروض والتقديرات إن هو إلا الراحة الأبدية.

فلا يمكن أن يكون للدوام أي معنى إلا إذا كانت النفس الفكرة مادية ونشطة، تباشر ذلك الفحص الذي هو تحقيق الشخصية حياتها هنا وخلال الحيوات الممكنة كلها، ومهما تغيرت الأنواع والفئات. أما إذا كان معنى الموت الراحة والنوم، فالموت إذن نهائي. ونعتقد أن هناك راحة نفس بالغة في هذا المفهوم، وليس هناك ما يدعمه سوي كلال العضلات الطاعنة في السن وتدهور القيم، المتعلقة بتلك النفس الزمنية، التي تكون ناهكة وسوف تخلد إلى الراحة والهدوء. أما بالنسبة للنفس الباقية فيجب أن يكون الموت تجديداً لتلك الكلية السلبية الخاصة بالنفس الباطنة التي هي إبراء لها من التجديد. ويكون معناه الانتقال إلى عمل أو مسعى آخر مصحوب بتدبير

منقح وتوجيه معدل، في عالم أكثر اتساعاً.

وعزاء للعجز والهزيمة، فليس لمفهوم الحياة الأخرى أية فائدة شرعية؛ وإنما يفيد الإرادة المستمرة كل الفائدة في إدراك معنى المعاناة والاعتراض. أما الحنين إلى ذلك الذي لا يوجد، ذلك القلق المشوب بالحيرة والألم والذي يكمن في لب كياننا – ذلك الاهتمام المتقد الدفين في الأعماق والذي يفسره المتشائمون خطأ بأنه فشل وهزيمة لسعادتنا – ذلك أنه هو في الحقيقة والواقع ليس إلا ولاء النفس لهدفها الخاص، وما تنطوي عليه من إيمان بمصيرها وقدرها. وإنه لأحسن دليل على أن هذه اللانهائية التي تميز الإمكانية، بالرغم من أنها لا تتم ولا تتحقق حتى في أكثر الحالات توفيقاً وأسعدها حظاً، إلا أنها تركن إلى مياه الكيان الجوفية وتستقر عليها مثلها مثل بوصلة على تيارات الواقعية أن تكرم وجهتها. وإذا ما استمرت أية نفوس وثابرت فإنها نفوس طريقها مليء بالمعاناة، ولكنها كذلك النفوس التي تحب الحياة، وليست تلك التي تكره الحياة.

٩- ما ينبغي أن يكون

إلى هنا كنا نتحدث عن ضروب من الإمكان لا عن دلائل وبراهين. فإذا كنا على صواب فإن الأسس العامة التي يستبعد الخلود بناء عليها باعتباره مستحيلاً نتلاشي وتختفي عند البحث والاختيار. وترفض الاستحالات باعتبارها سفاهة. أما فكرة الحياة الأخرى بالرغم أنها لا تتعرض لتحقيق تقوم به ولا يمكن إدراكها بالعقل فإنها ليست خلوا من المعنى.

ولكن ها هنا تتم وظيفة التحليل. وهذه النتائج التي نصل إليها تريح أفكارنا وتطلقها ولكن حكمنا النهائي ستحدده أشياء أخرى مثل هذه: القياس

– أي أوجه التشابه أو التضاد بين إيقاع الحياة والموت والإيقاعات الأخرى التي تتعرض لها دورة حياتنا أو القياس بين أنواع أخرى من الموت نتحدث في الحياة مثل تلك الخاصة بالطفولة أو النفسية المكبوتة. والولادات الجديدة التي تتبعها ومن الأمثلة أيضاً التوافق – أي إيجاد توازن عادل للحكم خلال التوتر الدائم في نفوسنا بين الرزانة التي قد تكون صماء لا تبصر، والرؤيا التي قد تكون نظرية تخيلية. والمثل الثالث هو التقويم (تقدير القيمة) – أي إدراك إجمالي وتمييز لملائمة أو عدالة مصير ما. وهذه الأمثلة كلها تنتسب إلى دائرة البديهية ومجال بصيرة النفس، بديهيتنا الناشئة عن العالم الذي نعيش فيه.

والآن أود أن أدعوكم إلى مثل تلك البديهة طبقاً لما يمكن أن تجود به خواطر هذه الساعة. وتهيئة لذلك العمل فلنأخذ في اعتبارنا حقيقة واحدة لها من الاعتبار والشهرة أقل مما تستحق: وهذه الحقيقة هي أن الدوام بعد من أبعاد القيمة.

ومن الفروض العامة الشائعة أن الكيف وحده هو المهم، وأنه إذا ما تميزت الخبرة بصفة مغبطة أو نبيلة فإن إطالة مدتها لا تضيف شيئا إلى قيمتها. وعندما يسمع الإنسان هذا التعبير "مجرد دوام" يفكر على كره منه في التمسك الحيواني البحت بالوجود ورغبته في أن يمد عبر الزمن اللانهائي سبات السلحفاة أو النعاس النباتي لشجرة الصنوبر الضخمة. أما مرور الإنسان بتجربة السعادة أو العظمة أو القوة أو السمو أو النشوة للحظة واحدة، فذلك في اعتبارنا هو الهدف، وللفرد بعدئذ أن يزول راضياً مرضياً. ومما لا شك فيه أنه لو أن للفرد حرية الاختيار بين ضجر طويل الأمد وفترة وجيزة من الحراسة أو الإحساس المتقد لفضل أن يكون في وسعه أن يقول:

"لقد عشت" بدلاً من قوله "لقد دمت حياً" ولكن بالنسبة للفرد الذي قضى نحبه ولا يستطيع بعد أن يلتفت إلى الوراء ويقول "لقد عشت" فليس هناك أفضل ولا أسوأ.

وما مصير الخبرة الطبيعي إلا أن تمتد وتطول إلى علوها وسموها وليس العكس. فأحسن خبراتنا هي التي عادة ما نعلل النفس بها طويلاً ثم نتذكرها طويلاً: فسواء كان الحديث في ذاته موجزاً أو مسهباً، فإن اتساعه الزمني يقاس بالمدة التي يحتل فيها الشعور في أثناء توقع حدوثه. وخلال المرور بتجربته ثم عند استرجاعه من الذاكرة وتأمله. وبدون هذا البعد الزمني الطبيعي نعرف أننا لم تعط الحدث حقه. فالمعاني يمكن أن تدرك لتوها ولكنها لا تتحقق (بواسطة كائنات لها طريقة تفكيرنا طويلة الأمد) إلا على مدى معين تشغله عملية التفكير والتدبير. وإذا ما حرمت من المرحلة اللازمة لها بعد النمو فإنها تفشل في الحصول على قيمتها الحقة.

أما إذا كان الزمن أحد أبعاد القيمة فلن تكون المشكلة الواجب تسويتها عن طريق البحث أو الاستفتاء الباطني هي: هل يرغب الفرد فعلاً أم لا يرغب في مواصلة حياته؛ فللحياة من الناحية الموضوعية قيمة أكبر في صورة عمل مستمر عنها في صورة عمل محدد. ونحن ندرك بالغريزة أن هذا هو واقع الحال.

وبينما الانطباع السائد هو أن هذا العالم الطبيعي هو العالم الوحيد وأن هذه الحياة هي الحياة الوحيدة. إذا بنقطة صغرى تتعلق بالآداب والسلوك تظهر كذلك "فلا تضيع الوقت بالتفكير في الموت، بل عش الوقت الذي أنت فيه جيداً، وانس أن له نهاية" ذلك لأن تذكرك أن هناك نهاية مطلقة

يؤدي بشكل ما بالرغم من حسن النية إلى إضعاف قوة المجهود الحالى وقطع أوصاله. ولكن أي نوع من الواقعية تكون وأي كون عندما يصبح الواجب ألا نتمسك بالحقائق ؟ وبخاصة حقيقة مثل نهاية الشعور الفردي الذي يطابق كل عمل يقوم به ذلك الفرد.

وأحد أعراض هذا التخيل العجيب في الاتجاه الواقعي هو مجموعة من المغالطات التي يخلقها، في حين أنه هو يسعى إلى إحلال مباحث و موضوعات يظلها الأمل الكبير محل فكرة انتهاء الفرد وخموده.

وإننا لنجد أنفسنا مدفوعين إلى تذكر أن الجنس يسير والمجتمع يسير، والمؤسسات تسير، ولعلها تتقدم. فلسوف نصل الإنسانية إلى مثلها الأعلى. ودوام الكل الاجتماعي قد يعوض فقد الفرد، ولكن إن هذه إلا أغلوطة الكلية المقبولة ظاهرياً. فإن لم يكن دوام الفرد مضموناً فليس هناك أي ضمان للجنس، ومن وجهة نظر المذهب الطبيعي فإن وجود الأحوال الملائمة للحياة الإنسانية أو أية حياة على هذا الكوكب المظلم إن هو إلا حادث نادر، وفي جميع الاحتمالات حادث وقتي. فهناك أحداث كثيرة ممكنة، بالرغم من تفاهة مركزها في سلم الأحداث الكونية، إلا أنها تنهي تلك الحياة بطريقة فعالة. ولكنها تحتفظ بمكانها في غير ما ثبات بفضل القوى التي لا تكاد تدركها أو تحصرها، والتي بدورها لا تعرف تلك الحياة أو تهتم بها. وعلى ذلك فإذا ما. استمر الفرد حيا بعد الموت في بيئة أخرى لبقي شئ من ثروة الجنس البشرى التي تدل عليه عندما يمضي الجنس وينتهي. أما إذا تلاشي الفرد، فإن مآل الجنس وجميع كنوزه العقلية الفناء. وهكذا نجد أن الفرد هو الذي يجب أن يحمي الجنس ويصونه وليس على الجنس أن يتى الفرد ويصونه.

كذلك نجد أنفسنا مدفوعين إلى أن نذكر أن أفراداً جدداً يحلون محل الأفراد المسنين، والمفروض أن يكون نموهم العقلي والخلقي بطيئاً. ولكن لا يمكن الشعور جديد أن يحل محل شعور المسنين، لأن هناك قيمة محددة في الصعود المستمر من درجة الصفر وفي تذكره. وتزداد دلالة الأشياء بوساطة تراكم الماضي الذي عن طريقه يرى الفرد تلك الأشياء، فليس هناك من يعرف ماهية أي عمل عظيم إن لم يكن ملمة بالتجارب التي مر بها ذلك العمل. أما إذا افترضنا أن قيماً جديدة تستطيع أن نقف كاملة العدة بمفردها فلن يكون هذا الفرض إلا صورة من صور أغلوطة العزلة، فالقيمة الجديدة تنسب إلى الكل الخاص بتاريخ سابق.

وهكذا فإن فقد الذكريات من العالم ليس إلا فقداً صريحة لا يعوض، للدلالة والمعني.

ولكن لنفرض أن الأفراد لا يخلدون فأية أشياء في الكون هي الخالدة؟ هناك أنواع كثيرة من الأشياء تعتبر خالدة – مثل المكان والزمان والذرات، ومجمل طاقة العالم، وخلاصة الطاقة والكتلة، والنتائج النهائية الدائمة للتحليل الطبيعي. وإذا ما سلمنا جميع الدقائق إلى التدفق والتتابع لكان من الأمثلة عندئذ الآراء والحقائق وقوانين التغير.

لأن هذه لا يمكن أن تكف عن أن تكون نفسها أو تكون حقة صحيحة. سواء أكانت معروفة أم غير معروفة. والآن ليس هناك شئ من كل هذه الأشياء يعرف لا نهائية الذاتية. فهذه الوحدات الطبيعية النهائية، أو فراغ العالم الفسيح ذاته، مما يتعلق بالإدارة الصامتة الهادئة والتنظيم الدائم للقانون الطبيعي – ليس بينها واحدة تعرف أنها دائمة. وحتى المثل الأفلاطونية ليست على علم بخلودها.

ولكن إذا كان الخلود دليلاً على القيمة، أفلا يكون هذا سخفاً وعبثاً من كون توصف الأشياء الخالدة فيه بأنها أشياء لا تلم ولا تستطيع أن تصبح على علم بمكان الشرف الذي تحتله؟

ولما كنا نحن الذين قد كشفنا أو توهمنا دوام تلك الأشياء، وعلى ذلك نسينا بفكرنا الخلود إليها. فهل يكون مصيرنا – وقد منحناها الدوام بسخاء وهي لا تستطيع تفهمه – أقول: أيكون مصيرنا نحن أن نختفي من المسرح؟ وبرفض تلك السخافة، ونبذ ذلك العبث تصرح بديهات الجنس البشري أوضح. تصريح، بل قل تجهر في وضوح أكثر من التأكيد الإيجابي – بأن الخلود يجب أن يكون حقاً صحيحاً.

وهنا فئة من الناس تجزم بثقتها في الخلود. وفي رأي الكثيرين أن هناك لحظات عرضية يظهر في أثنائها ذلك الشعور الإيجابي بعدم الفناء ثم لا يلبث أن يجمد. ولا يأتي في صورة مبالغة انفعالية متفرقة للشعور بالحياة، وإنما في صورة شي وقع عليه النظر وتم فحصه وتقديره في وضوح. كأن شخصا قد سمح له برهة بالدخول إلى الساحات التي نصبت فيها قوي الكون موازين التقدير والحساب ثم عاين أن هذا الشيء أو هذه النفس لا يمكن أن يفنيها ذلك. وهذا الشعور يماثل الإدراك المباشر للحرية باعتبارها القدرة على إدخال التغيير من نقطة تقع بالضبط خارج دائرة العلل الطبيعية، فقد يكون وجها آخر للشيء نفسه. وإني لأعتقد أن هذا هو ما عناه أفلاطون عندما قال: إن هناك شيئاً ما في طبيعة الحياة لا يستطيع أن يختلط بالموت. وبعض الناس – ولست واحداً منهم – لا يتسرب الشك قط إلى نفوسهم في أن الحياة. مستمرة دائمة.

وإني لأفترض أنه في رأي غالبيتنا العظمى لا يمكن للتأكيدات البديهية الوجدانية أن تتقدم أبعد من هذا، فنحن نعلم أن الموت يضرب بسلاحه في الأعماق، ولكنه لا يصل إلى القاع، فهو لا يحطم حلقات التجديد ولا يقطع أوصاله.

ولكن ألا نعلم كذلك أن الخلود ينبغي أن يكون؟ ولعله نوع من حياء الروح الزائف، أو نوع من الخجل العالمي المخزي؛ ذلك الذي يتردد في الحث على ضرورة ذلك الحق الفطري في البقاء، وهو الذي تحدثنا عنه أولاً. وميزة الحياء هذه تشك فيما إذا كانت الأحكام البشرية عما هو ملائم وصواب يمكن أن تبقى صحيحة بالنسبة للكون بأوسع معانيه. ويتحكم في هذه الميزة إحساس بالنسبة في التقديرات البشرية أو – بصفة خاصة – إذا ما قدر الفرد حالته بنفسه. ولكن مثل تلك الدعة الكاذبة – التي هي ادعاء رائج في عصرنا – تنقل فكرة النسبة إلى مدى أبعد مما تستطيع الفكرة أن تمضي إليه وحدها، فلو أن على قيمنا أن تقلب رأساً على عقب بطول المدة لأصبح إذن ما نعتبره كبيراً صغيراً وما نعتبره صغيراً كبيراً، وأصبح الجزء في نظرنا كلا، ولتبادلنا نحن الأجزاء المتناهية الصغر المكان مع الكون، ولتحول مجهودنا في إنكار الذات الفائق إلى أعلى درجات الغطرسة والكبرياء. أما إذا كان على قيمنا ألا تنعكس فإن شيئاً منها إذن يبقى صحيحا ثابتاً. ومن المستحيل أن نرفض ما يؤكده أعمق أحكامنا على الملائمة واللياقة. كما أننا قد نجرؤ على التفكير بأن ما يبدو غير معقول لنا لن يستطيع مها اتسعت كشوف العالم أن يثبت أنه الحقيقة.

ولا يمكن أن تكون البديهية خطأ جملة وتفصيلاً. ولنا مع ذلك من العقل ما يجعلنا نرتاب في منظر زائف. وعلينا أن نحذر من تحويل الاستمالة

بأن الخلود يجب أن يكون ممكناً إلى الاقتناع بأن الخلود ضروري وعام شامل. وقد يكون الخلود نتيجة معقولة لما فطرنا عليه من عدم الرغبة في الفناء؟ ولكنه قد يكون كذلك نتيجة للحادث السعيد الذي هو إغفال قوى الدمار والفناء للفرد وتجاوزها عنه، أو نتيجة لحماية قوة خارجية أو نتيجة للتسليم بقانون ما والامتثال له. وعند أفلاطون كانت الروح هي ذلك الكائن الذي لا تستطيع أية قوة في الكون أن تخلقه أو تفنيه: فكان يعتقد أن الروح جوهر فرد لا يمكن أن تكون لها بداية ولا يبطل وجودها ألبتة، حتى إذا ما رغبت هي بحرارة في ذلك. ولكن يبدو من غير المحتمل أن تبلغ وسائل وقوى الذات الفردية درجة تجعلها تتنكب طريقها إلى البقاء من غير ما اهتمام بما وراءه من عالم. وإلى جانب بديهة الدوام لدينا كذلك بديهة التعلق – ويطلق عليها البعض اسم (التعلق الطلق). وكل منها صحيحة كالأخرى. وقد يعيننا القياس في التاريخ البشري هنا بعض الشيء، أو يوجد فيه نوع من الخلود الصطنع الذي تعده الدولة لا قوة الفرد الذاتية، وليست هناك قدرة فطرية على عدم فناء أي عمل إنساني حتى ولو كانت إحدى قصائد شيكسبير: فهذه الأعمال تبقى فحسب ما بقي المجتمع الإنساني المنظم واحتفظ بها، والدولة، وهي عازمة على البقاء، تمنح المجتمع الإنساني دوامها الذاتي. وهكذا تفترض الأعمال الإنسانية خلودها من الدولة التي نتجر في تلك السلعة. والإنسان صانع الدولة. وعلى ذلك! فلعل هناك شيئاً خالداً بالضرورة في النظام الكوني، ولعل هناك ظروفاً تقاسم النفس البشرية تبعاً لها ذلك الشيء صفته.

وإني لأرى شخصياً أن ما يلي هو الوضع: استمرار الحياة بعد الموت إن هو إلا إمكانية وليس ضرورة مصير – فقد بدأنا هذا الوجود الحالي من غير

موافقتنا السابقة (وهي طريقة بداية لا تلائم ذرة ذات كفاية ذاتية. وغير قابلة للفناء). ويمكن أن نرى نوعاً من افتراض الإتفاق الرجعي في قنوات الوراثة العقلية التي ينتقل خلالها دافع إرادة الحياة الوالدية إلى كل وليد جديد. أما ونحن كانون هنا فإننا نتخذ من أنفسنا قضاة ومدبرين بقدر قيمة العيش، وأني أعتقد أن ما يحدث أن نراه ملائماً يميل إلى أن يحدث في المصير الشخصي لكل واحد منا. فلو أن هناك روحاً قد ولدت المعيشة فيها مقتاً حقيقياً خلال غرس شعوري وتنمية لنوع من كراهية الحياة – أقول لو أن هناك مثل تلك الروح فلست أظن أنه قدر لها ضد إرادتها أن تستمر وتبقى. وإليكم ما هو أبعد من هذا تخيلا: فلو أن فرداً عقد العزم على أن يتعامل مع هذه الحياة باعتبارها كلاً فريداً مكتملاً متلائماً مع خط سير الجسد وقانعاً بأن يعرف نفسه كحيوان عامل ينتهي إلى لا شئ – فإنني لا أكاد أظن أن استمرار الحياة بعد الموت ضرورة لمثل تلك الروح (بالرغم من أنني أرتاب في غالبية الذين يقررون وجهة النظر هذه على أنها تيارات لا شعورية مضادة قد تنتهي إلى خيبة أمل مقبولة!) وفي أية حالة فإن صفة النفس البشرية – كما أتصورها – ليست الخلود، وإنما القدرة على الخلود. أو الإمكانية المشروطة للاستمرار في الحياة.

أما ما يمكن أن تكونه هذه الظروف، فلعالم كثير من الظنون والتخمينات في هذا الصدد، ولكن ليس هناك من يعرفها معرفة تامة.

فهذه الظروف ليست مسطرة في كتاب. ولم يمط عنها اللثام أي مرجع قاطع. كما أنها ليست حقا مخولا لأي شخص، بل وأقل من ذلك فليست العائدة الخاصة لأي مجتمع أو تقليد تاريخي وليست هي مجموعة من القواعد يمكن إدراكها في حالات رمزية غامضة أو يمكن الكشف عنها عن

طريق نظام سري. كما أنها ليست قوانين مقدسة يقصد بها أن تحيد السلوك عن محاربة البشرية بتقرير جائزة عظيمة للقبول والامتثال. فهذه إنما تمثل انحرافات في الأمل البشري الذي يسعى وراء التحديد وتصور المقابض التي يقدمها كل أمل عظيم أبي المكتشف.

ولا يعرف أي إنسان معرفة تامة خلال الشعور بالنقص ما هو الشي الذي في نفسه ويمكن أن يجعله ينهض بالحياة بعد الموت. وهو لا يعرف بنفس الدرجة أيضاً ما هو الشيء الذي يبقي عليه حيا في حالته الحاضرة. فلا بد أن يكون شيئاً بسيطاً، ذلك لأنه من الطبيعي إلى أبعد حد أن يحيا الإنسان وأن يفكر وأن يكون – إنه جهد بالغ الضآلة – وغاية ممكنة بالغة الضالة لهذا الجهد. وعلى أية حال فالإنسان يعرف شيئاً ما عا لا يكونه هذا الشيء، فهو ليس جرأة طبيعية، ولا قدرات مكتسبة، ولا أي عمل عظيم نفخر بالقيام به النفس الرحالة. إذا كان في وسع أي شيء أن يراه خلال أزمة الموت فلا بد أن يكون قريباً منه قرب الهواء يتنفسه ومراوغاً خداعاً مثل ذلك الذي يبقى عليه الآن في عالم الوجود. فإذا ما كانت هناك شروط للاستمرار في الحياة فلا بد أن تكون بسيطة بساطة هذا المثل "كما يشعر الإنسان في نفسه، هكذا هو" ولابد أن تكون طبيعية شأنها شأن الاجتياز في النمو من مرحلة تأهب إلى أخرى. ولعل تصورنا للنفس النطفية يهدى إلينا تلميحاً أو إشارة فإن عملية عيش هذه الحياة الحاضرة معيشة حسنة قد يجعل الروح الحصبة المثمرة حاملا بآخرية، وعلى غير علم منها تقترب من وضع وليد جديد.

وهذا يطابق ومضات البصيرة التي أنارت طريق المعرفة أمام الجنس البشري وتجسمت في منقذيه ومخلصيه. واكتنزتها التقاليد العظيمة فكونت جوهرها الصحيح. وهي تشير إلى أن استمرار الحياة قد يكون أمراً خاصاً

بدرجة الحقيقة الواقعة التي تصل إليها النفس. وذلك لأن حقيقة النفس الواقعة ليست كما معلوماً، فالنفس تقريباً حقيقية، وهي تقريباً راعية التخيل والوهم. كما أنها تقريباً تظاهر وادعاء وخداع ذات. ومهمة أبعد قوانين الواجب عمقاً وأكثرها حذقا هي إبعاد كل زيف وكذب وزور والحصول على درجة الحقيقة الواقعة التي في وسعنا الوصول إليها. ومما لا شك فيه أن هذا التحصيل علاقة بقدرة الفرد على الحب، حيث إن من طبيعة الحب أن ينفذ خلال المظهر والخديعة إلى الحقائق الواقعة الداخلية للأشياء. والفرد واقعي كما قلنا بقدر ما يستطيع الفرد أن يخلق من نفسه، ولا يعرف سوى المحب ماذا يخلق، وكيف يبدع. ونحن نعتقد أن مدة بقاء النفس يجب أن تعتمد كثيراً على حقيقة تفسيرها للحب – فهو لغز أعقد من لغز أبي الهول. ويقتل عشرات الآلاف منها بسبب تخميناتهم الآثمة الكاذبة، فالحب – الذي هو طبقا لرأي أفلاطون حنين، إلى التخليد – إن هو كذلك كما يرجى منه إلا قدرة على التخليد: "وكل من يحب باستقامة فقد ولد من الله (الخالد)".

ومن تلك الحقيقة الخارجية التي يعتمد عليها الاستمرار في الحياة يمكننا أن نعرف أن المادة والطاقة ليستا هما اسميه النهائيين.

فعندما يموت الإنسان لن تتسلم المادة والطاقة ما دخل في تكوينه في صورة كم من التراب الممغنط، ولا يعني الموت محو الحياة. بوساطة كيان اسمه الموت أو بوساطة كان اسمه الطبيعة، وإنما الموت هو ملاقاة الواقع للواقع: والواقع، مهما يكن، عالم واع وحي، وليس جماداً عديم الحياة.

ولعل هذا هو كل ما تحتاج إلى معرفته عن طرق وشروط الاستمرار في الحياة، ولكن ما نعلمه أساساً هو أن استمرار الحياة ينبغي أن يكون. ذلك

لأنه لو لم يكن ثمة سبيل لبقاء النفس البشرية، لأصبح العالم مليئاً بالحواشي الفظة للمعاني الإنسانية، وحطام القيم البشرية، ولكان ذلك علامة على قصور وعجز في تدبير نظام الكون.

ختام

تلازم فكرة الخلود الأركان المظلمة من العقل الحديث، كمثل شبح قلق لا مكان له في العمل اليومي، ولا في آراء العلوم المتعلقة ببناء الدولة. أما من وجهة نظر الفلسفة، فإن لفكرة الخلود منزلة ميراث، يلقي عناية متبقية شأنه شأن فصل أخير، أو ملحق بآخر الكتاب، أو تذييل في آخر الصفحة بمثابة حاشية لأمور أخرى.

وتبعاً لهذا الاعتبار وحده فإن لوضع الخلود كعقيدة دينية أهميته الأساسية: فأمامنا هنا اهتمام بشري مضطرب لكنه حيوي ويحتاج أشد الاحتياج إلى ما يستحق الاعتبار من احترام بسيرة الجنس البشري وتوجيهها. وهذه المسئولية، التي تقتضي مشاهد حية جديدة، إذ تغير الخبرة البشرية مظاهرها في مجالات أخرى، أقول إن هذه المسئولية تعرض عنها اليوم وتسخر منها المحافل الدينية التي تتقيد في تهيب العتيقة. وهذه الصورة التي إذا ما أخذت بمعناها الحرفي لبدت كريهة ممقوتة بالنسبة لغرائز الجنس البشري الأكثر ثباتاً ورسوخاً نجد أن المحافل الدينية غير راغبة ظاهرياً في تفسيرها، في حين أنها هي غير راغبة حقاً في التخلي عن الاستمرار في الحياة بوصفه عرضاً تاماً في طريق التقدم العلمي.

وفي هذا المأزق على الفكر الفلسفي مهماً يبلغ تردده أن يتدخل بوصفه مفسراً ومترجماً ويبدأ بإيضاح معاني الموت والحياة عندما يلاقي الواحد منهما

الآخر. فأما وقد وضعنا هذه المعاني نصب أعيننا ففي وسعنا في الوقت المناسب أن نفتح المنفذ النهائي للإمكانية على ضوء العلوم وتعاليم الأنبياء والشعراء، وهم الذين يعبرون عن بديهة ووجدان الجنس البشري.

الجزء الثاني

حشد من الآراء في معنى الحياة

لم تجر العادة أن نسأل الناس، صراحة وبغير مواربة، عن آرائهم في معنى حيواتهم الخاصة أو في معنى الحياة بوجه عام. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا السؤال قد شغل تفكير غالبية الناس ذوي العقول الناضجة في وقت ما. فسواء عبر أحد عن هذه القضية بكلمات كثيرة للغاية أو لم يعبر، فمن المؤكد أن الخبرة قد عبرت عنها إن عاجلاً أو آجلاً، في خشونة وهدوء. ولعل هذه هي القضية الفكرية الوحيدة التي لكل فرد فيها وجهة نظر، تقوم على دليل ملائم سديد، بل وأكثر من هذا فكل الآراء الرشيدة فيها لها وزنها ورجاحتها. وذلك لأن ما يعتقد الإنسان أن حياته تعنيه، يتضح أنه قريب غاية القرب مما يعتقد أن يكونه هو.

ولتفاجئ إذن شخصاً ما – شخصياً، إذا ما أردت، يبدو أنه يحيا حياة يظللها اقتناع سليم، بسيط، أكيد بأن حياته هذه تعني شيئاً ما – أقول فلتفاجئه بغتة بسؤاله عن ذلك المعنى الذي يأخذه في اعتباره. فأغلب الظن أن تأخذه الدهشة. وأغلب الظن أيضاً أن يكون متأهباً لنوع من الإجابة الهامة، مما يثير دهشة السائل بنفس الدرجة. ومن المحتمل أن يصرح بإجابة عرضية وغير ملائمة، فما لا شك فيه أن تكون كذلك، ولكنها ستضمن في ثناياها جزاءاً صغيراً من معنى الوجود البشري والإحساس به.

وإذا ما ضممنا عدداً من تلك الأجزاء الصغيرة معاً فقد تجعل منها مقدمة نافعة لتحليل فنى لاحق.

١- قيمة مجرد الوجود على قيد الحياة

نقول إن غالبية البشر يتأملون في معنى الحياة، ولكن القليلين منهم من يجمعون هذه التأملات في صورة تمثل أهدافهم النهائية. وأحد الأسباب التي تدفع إلى هذا يكمن في حقيقة أن مجرد الاستمرار الحين في المعيشة يتميز بقناعة ذاتية خاصة به، وغالبا ما ينساها الفلاسفة، ولكنها ليست بعيدة عن سطح الفهم والإدراك السليم. فقد يحذ سائلنا بعض الإجابات التي تؤدي إلى أن معني الحياة كائن في الوجود على قيد الحياة.

وهذه الإجابة بعيدة عن أن تكون إجابة فارغة. فهناك مستقبلية منتحلة معينة تظلل قيم المعيشة، وعن طريقها ينضم في نظام الأنبياء بالتدفق والتتابع والاندماج – وعن طريقها غالباً ما تخدع البشرية نفسها حتى تحدثها نفسها. فالمحادثة على سبيل المثال، تعترف بأنها تدفق تجاه نتيجة ما، ولكن ما هي النتيجة التي تتجه إليها؟ من النادر أن يكون هدف المحادثة هو تطوير الآراء بقدر ما هو الوجود مع صديق، والإبقاء على الشعور النشط الذاتي بوجوده. وهذا هو واقع الحال إلى حد ما في كل نشاط؛ فإذا تركنا جانبا الغابات التي يهدف إليها العمل، وهي التي تخلق له عذرا للوجود، فإن العمل يزيد الوعي المباشر بالوجود على قيد الحياة، وهو الذي لا يتطلب أي تأييد أو تبرير إضافي، ولكنه على النقيض من ذلك يذهب بعيدة لكي يبرر عناء العمل.

وعلى المستوى الأدنى فإن حقيقة الكيان الشعوري يتم الاستمتاع بها مباشرة: فالطفل الصغير لا يسعى وراء غاية. ويكون تمسكه بهذا المستوى الشعوري إلى حد بعيد من أجل المستوى ذاته، حتى إنه ليقاوم الهبوط إلى مستوى أقل انخفاضاً ولو كان من أجل النوم، وكأنه يعرف أنه الشعور بالأشياء

أفضل في حد ذاته من عدم الشعور بها. وهذا هو القسم العقلي من الخاصية التي تعتبر أحياناً الصفة الجوهرية للحياة العضوية – ألا وهي المحافظة على اللذات. ولعلها هي الأصل الذي تنبثق منه تلك المحافظة على الذات العضوية. وحيثما تنتج العملية الدنيوية انبثاقاً جديداً فيبدو أنها تعين في الوقت ذاته حارساً ذاتي الحركة مثل سن الترس أو السقاطة التي تمنع الجديد الذي تم الحصول عليه من الإفلات راجعاً. وهكذا، ما إن يبزغ العقل، حتى يتجه إلى الاحتفاظ بالقوة العاقلة خلال مجرد الاستمتاع بالقوة العاقلة.

وعند الإنسان، أصبح هذا الاستمتاع الحيواني بالنفس شيئاً أكثر وأوفر، هو الاستمتاع بكونه ذكياً – أو قل الاستمتاع بالتقدير، والتفكير، والتقرير. فالطفل الصغير يردد الاسم الذي تعلمه لغير ما غرض نهائي. وإنما يردده فحسب من أجل الابتهاج الخالص بالعمل العقلي – فليس إتقان اللفظ الجديد هدفاً، وإنما هو أحد أحداث اللهو العقلي. أما الشخص البالغ فإنه يجد نفس نوع الابتهاج عندما يبدى ملاحظة، وبالرغم من أن الملاحظة بالنسبة لعالم المنطق قد تكون "استقراء" أو "استدلالاً" إلا أنها بالنسبة للشخص نفسه قد تكون مثلاً سائراً، أو فكاهة، أو "إحدى بنات أفكاره" – وهذه ليست إلا عينة تمثل طرازه الذاتي فيما يختص بالوعي الدنيوي.

وهذا الإحساس المباشر بالقيمة في الحياة يعلل إلى حد ما الظاهرة الإنسانية الخاصة "بالتسكع والتكاسل". فيندر أن تكون الحالة العقلية النموذج الإنسان (التافه) هي تلك الحالة الخاصة بمتشائم، ولا هي بالضرورة عديمة الذكاء. والشخص غير المدبر، البدائي أو غير البدائي، الذي ينساق مع التيار على غير هدى "ويعرض نفسه للدفن المريح"، ويهتم في غير ما وضوح بما يدور في الطبيعة وبالأحداث الوقتية، في حين أن شعوره لا يعدو

الشعور المليء بالثرثرة التافهة الخاص بالمتفرج البحث، هذا الشخص ليس حيواناً. وإنما قد يكون طفيلياً، أو متسكعاً، أو شخصاً يقضي وقته في السقيفة على كرمي "هزاز"، أو أرملة من الأشراف تعيش على دخل زوجها الميت، أو مستهلكاً من النوع الذي يعجز عن الإنتاج، ويرقبه العقل الاقتصادي بعيون نصف حاسدة ونصف قاتلة.

وبالرغم من ذلك فهو يمثل على الأقل ضرباً من الغلو في حساب النظرية الاجتماعية الذي يوضح ما ينبغي أن يكون محالاً طبقاً لنظرية النشاط والعمل وعلاقتها بالقيمة، فقد يكون لمجرد العيش قيمة كافية.

وقد يتصف الشخص بما يزيد على هذا بكثير، فقد يتقبل، في صمت الكون ودوره فيه، (ويمجد الله) ويأخذ في "التمتع بالله والهناء معه دوماً" ويرفع سكان جزيرة بالي (جزء من إندونيسيا)، طبقاً لما ذكره جيوفري جوفر، أقول برفع هؤلاء هذه القدرة على الشعور الإنساني بالرضا والقناعة إلى مرتبة الفن. (هنا يعادل الناس بيئتهم. فليس الأمر مقصورة فحسب على حسنهم ولباقتهم أو حتى على استمتاعهم الحر بالحياة، وإنما هم كذلك يجعلون من حياتهم وحدة فنية كاملة متكاملة ... ومشاهدهم الخلابة المثيرة إلى أبعد الحدود... ليست بأية حال بالنسبة لهم (سكان جزيرة بالي) أعمالاً فنية، وإنما هي طقوس دينية ليس فيها مكان لنظارة لا يسهمون فيها).

هذا هو شعور يوم العطلة أو العيد الذي يفوز به الإنسان المتحضر كاملاً في لحظات استثنائية فحسب. ولكي يحصل عليه بطريقة أكثر صدقاً وحقاً يمكنه أن يعود القهقرى، مع جوجان أو نورمان هول، إلى تاهيتي. ولكنه لا يستطيع أن يمكث هناك ويحتفظ بسلامة عقله، إذ أنه ليس في وسعه أن يغدو ذلك الفرد من أهالي

تاهيتي أو بالي الذي لا يعرف مثلا للعالم الذي قد غادره الشخص العصرى.

فالأحداث التي تدور في ذلك العالم الحديث، مهما يمقتها، تستمر في إفساد تراجعه واعتزاله، كما أن شعوره بالقيمة ينتسب إلى تلك الأحداث. وإذا ما كان العالم في حالة قلق واضطراب وغليان، فإن الشخص لا يستطيع أن يحصل على (معنى) واف مرض في البحار الجنوبية في مياه المحيط الهادي الجنوبي) ولا في أقدس شعور إنساني بالرضى والقناعة، بل هو يشعر أن ابتهاجه ابتهاج مختلس، ويمس في صورته الأولية شعور المسيحي المتزمت بالخطيئة. ويقوم الاستمتاع بالقيمة المباشرة بالنسبة للشخص العادي بوظيفة نغمة أساسية تتفق مع كل وتر، ولكنها قلما تعمل بمفردها. وللعب، الذي لا تحده أية سن، يوضح الوجود الكامن المتحفز لهذا الشعور الخاص بالقيمة المباشرة. وهو علامة مميزة للطفولة فحسب بمعنى أن جميع أنشطة الأطفال يصحبها استمتاع بالسرور المباشر في العمل؛ فالقيام بعمل الشيء التالى يحمل دائما معني كافياً. وتقوم ايحاءات وإيعازات الغريزة بدور مفاتيح بدء الحركة في العمل، ثم تنقل الحياة حركة الشعور من نقطة إلى نقطة إلى أن يصل الفرد إلى مفهوم الاتجاه الذي تسير فيه.

وبالنسبة للعقل الأقل تقديراً ذي الثقافة البسيطة، يستمر شعور اللعب هذا، ويجد العمل مبرراً له في مجرد كونه قد تم. وكما بحكي لنا، فإن مدينة الموتى أنجكور (في كمبوديا – الهند الصينية) وتتكون من واجهات أثرية جميلة، لم تين لكي بشغلها أحد – وإنما أقيمت "لمجد الله". ولعل سبباً مماثلاً هو الذي سمح ليد البلى أن تعمل في أبنية العصور الوسطى الفخمة في آسيا، فلم يكن هذا إلا ثمرة دافع ينحصر في أن بناء المعابد والنصب والمقابر للعظماء والموتى، والآلهة كان في أساسه إرضاء وإشياعا لذلك

العقل، الذي لم يكن يهتم إلا اهتماماً ضئيلاً بما وراء مبدأ العبادة (الحلو، مثل اللعب، من الغرضية المباشرة) والذي تتضمنه عملية البناء والتشييد.

وهكذا فإن القيمة المباشرة للحياة – ولا تختار غالباً للتمجيد والاحتفال – إن هي إلا حقيقة علينا أن نشعها أساساً لكل تأمل في هذا الموضوع. ويمكن أن تعتبر العقل الباطن لمجموعة آرائنا، لا أي صوت ظاهر جلي. وبالرغم من ذلك فهي موجودة بشكل عام شامل فأما وقد فرضت هذه المقدمة المنطقية، فإن غالبية سكان ما نسميه دولة حديثة يتجهون إلى اكتشاف معنى الحياة في قيمة أخرى أكثر وضوحاً. وبالنسبة لكثيرين، يكمن هذا المعنى في شيء ما تم عمله، وأنجز، واكتمل.

٢- قيمة القيام بالعمل وما يتم من أعمال

من المرجح أن يحدد الشخص معنى حياته بما يقوم به من عمل. كما حدث أن قرر أحد المهندسين المعماريين، وكان يدرس في كلية الفنون الجميلة، أنه لا بدين إلا بعقيدة واحدة – هي أن يتفهم فن المعمار ويمارسه. ولما لم يكن لاتساع وعمق فن المعار نهاية، فقد كان فيه ما يكفي أن يشرف حياة رجل ويكرمها.

وقد كانت هذه ولا تزال خبرة أشخاص كثيرين ممن يدخلون مهنة لها تقليد عرفي قد اشترك في وضعه مليون عقل بشري كل بفكرته، حتى أصبح كلا بزيد على ما يمكن أن يسعه أي عقل وحده. ومثل ذلك التقليد إن هو ذاته إلا عالم من المعاني، التي على الفرد أن يكدح ليحرز أي جزء منها. وإدراك المعنى هو الإسهام فيه: وتجسيم المعنى في العمل هو إحرازه. وليست نسبة الأخذ إلى العطاء ذات أهمية.

والآن يبدو أولاً أن العمل في وظائف نوعية بحصر معناه في المهمة التي ينبغي إتمامها.

وما العمليات المؤدية إلى تلك النهاية سوى مهلة شاقة للغاية ووفاء بالثمن يفرضهما "إحجام الطبيعة وتمنعها". وبناء على الخبرة الواقعية، يرافق الوعي هذا الممر من الكد والعناء طوال الطريق وهو يتخيل الهدف الذي ينبغي الوصول إليه، ومن ثم فإن الخطي إلى أعلى الجبل ليست مجرد خطي بالغة الكثرة تدخل في تركيب مجمل الإشباع والرضا. ويصبح العمل، الذي تتبع خطاه خيالياً، وكأنه الشعور الأسمى (المطول) بالقناعة والرضا بالهدف النهائي. ولهذا فإن العمل، الذي يبدو أنه نقيض الشعور المباشر بالرضا، يتجه إلى إذابة نفسه في شعور ذاتي بالقناعة والرضا ذي تركيب أكثر تعقيداً.

وكلما ازداد الجهد الذي تتطلبه شدة المقاومة – كما هي الحال في المعارك، أو في المخاطرات، ازدادت مشاركة الخبرة في الطعم الخاص والرنين المباشر للوجود، وازداد تبرير الخبرة لنفسها، على الأقل فيا يسري على الحوادث السابقة، البعيدة كل البعد عن النهاية التي تم بلوغها. ولنستمع إلى واحد ممن اشتركوا في معركة مانيلا قصيرة الأمد يقول: "لقد عشت على الأقل فترة استغرقت ثلاث دقائق. ولا يعني هذا إلا بلوغ القدرة العقلية – كل القدرة العقلية – أقصى قوتها الإدراك ما يدور في العالم، ما يوصف به الرجال، والعقبات وماذا يمكن أن تفعل الفطنة، والقوة والسرعة لمواجهة التغيير السريع في المناظر. وما إن يصل العمل إلى الدرجة الروائية القصوى التي يتطلبها، حتى يصبح مرة أخرى نوعاً من اللعب. فلا أهمية لما يتم عمله أو يتم التفكير فيه: وإنما المهم هو مقدار الكيان الذي يتركز في تلك اللحظة.

وفي تعليق لهربرت ألن في موضع ما عن التركيز الخاص بالحرب نجده يقول: "فأنت لا تشغل بالك بأية فكرة من تلك الأفكار الخيالية من الله، أو الوطن، أو العالم الآخر، لأنك منهمك للغاية": ولكنك تعيش، ويرتد مغناطيس المعنى إثر ذلك دائماً مشيراً إلى تلك التجربة كأفضل مثل للمعنى. ونحن نتطلب للسلم شيئاً أكثر من بديل أخلاقي للحرب؛ نحن في حاجة إلى بديل للقتال يتميز بالشدة. ولهذا فتطور الروح الرياضية من اللعب يتجه إلى مذهب مصطنع يهدف إلى الولاء إلى "كل ما يهز المشاعر" من استكشاف، وتسلق جبال، وصيد وحوش، وأنواع متباينة من الجرى وراء المخاطر والمغامرات في صورة تقدمية إلى ذلك النوع من المعني المباشر الذي يلازم في العادة النشاط المفرط في "العمل". فقد أصبح العمل عند الإنسان السلف لعبا عند الإنسان الخلف: فافتتاح مواسم القنص وصيد الأسماك، وأعمال فلاحة البساتين واستئناس الحيوان، وقهر البحار، كل هذه تستلزم جهودا تشترك في خلق البهجة والسرور، إذ تقدر قيم النجاح بالمجهود الذي يبذل في العمل، وكذا بخطورة العمل.

ولا تحرز الحضارة نصراً أعظم من إسهام العامل كاملاً في معنى صنعه ونتاجه، ولا يمكن أن يصيبها فشل أعظم من انتقال رضا العامل وقناعته من "عمله" إلى "وسائل تسليته": فقد كان الدافع إلى تخفيض ساعات العمل نعمة وبركة – وهي ضرورة أدى إليها إحلال الآلات محل الأيدي العاملة في العمليات الصناعية – أما الأسبوع الخيالي الذي يقتصر العمل فيه على أربعة أيام، ثم يأخذ في النقصان إلى ثلاثة أيام، وهكذا إلى آخر الطريق، فإن هو إلا ثلب "لروح الإنتاج، ونبوءة عن الانهيار الاجتماعي. وما عمل الإنسان في العادة إلا أوضح تجسيم ملموس لإرادة القوة عنده، بل وأكبر دليل أو شاهد مباشر لديه على قيمته كإنسان".

٣- قيمة الحب والتقدير

لو أن الإنجاز أو بلوغ المأرب كان المصدر الوحيد لمعنى الحياة، لوجد أولئك الذين يحرمون لأي سبب من إنجاز عمل، أن حيواتهم خلو من المعنى، لا مناص. ولكن هناك أولئك الذين يؤدون عملاً تافهاً أو ضئيلاً، ويجدون ما يكفي من معنى للحياة في خبرة حبهم عندما يحبون ويحبون. وما دام للفرد صديق، ففي وسع الفرد أن يبقى كائناً بالرغم من عدم إنجاز أي شيء فوق الحفاظ على ذلك التبادل الغريب والشعور المستتر غير المباشر.

ومن الصعب أن نذكر ما يضيفه كيان فرد إلى كيان فرد آخر. فليس هو الانعكاس البسيط لوجه الفرد العقلي الخاص به، الذي قد لا يراه الفرد عن طيب خاطر حتى خلال عينين يشع منها الحب والصداقة. وإنما بعض الأمر هو أن الفرد يستطيع بسلطته أن يمنح إحساساً بالقيمة خلال حبه لفرد آخر، وما يمنح هذا الإحساس لا يمكن أن يكون عديم القيمة. ووجود صفة في المحبوب لا يعتبر وجوداً كاملاً لمجرد الوجود، وإنما يكتمل وجود الصفة فحسب إذا ما تم اكتشافها. والإعجاب بها، والدعوة لها. وهكذا يبدو العقل الذي يدرك الجمال ويشهره أنه يتمم وجوده الذاتي، وكذلك وجود الآخر.

ولا يصر الحب إصراراً مطلقاً على أن حسن المحبوب يفوق حسن الآخرين – فالحب لا يهتم بالمقارنات. وإنما كل ما يدركه هو أن الكائن البشري الحي شخص مدهش رائع. فأنت قد أظهرت لي الجبال والعجب الحقيقيين اللذين يميزان الحياة، والقد، واليد، والعين، والقامة، والعمليات المألوفة من تفكير، وتطلع، وحديث. فالحب إن هو إلا رضا واعتراف بالصفة العجيبة فيما هو معلوم وعادي. وهكذا إذا ما فهم المحب وأدرك الينابيع

الخفية لقيمة المعيشة، فإنه يشعر لأول مرة في حياته الذاتية بكرامة لم يكن قد توهمها، ولا يستطيع أن ينكرها أو يرفضها. وأي معنى أكبر من هذا يفتقر إليه المحب؟

ويحتمل أن الشعراء يبالغون في صلاحية الحب كمبرر لمتاعب الوجود "فالحب يوقظ البشر، كل إنسان مرة واحدة مدى حياته". يقول الشاعر كوفنتري ياتمور، ويفترض أن الناس في حاجة إلى اليقظة، لا إلى أية مادة خاصة من الخبرة والتجربة.

الحب يوقظ البشر، كل إنسان مرة، مدى الحياة التي يعيشون، فإذا بهم يرفعون جفونهم الثقيلة ثم يتطلعون.

وها هي ذي صفحة مشرفة أمامهم، فماذا هم منها يتعلمون؟

إنهم يقرءون في بهجة وسرور.

وبعدئذ هذا الكتاب يطوون.

وبعض الناس يقدمون الشكر والبعض يسبون ويكفرون، وبعض الناس ينسون، ولكن أي طريق يتبعون؛ هذا أو ذاك، والأطفال وما لا يلتفت إليه مما يحلمون، كلها إن هي إلا النور الذي طوال أيامهم به يهتدون.

وبالرغم من ذلك، فهناك سر غامض يغلف الحب، وهو ما يشاهد جزئياً، في سرعة زوال الحب. فلم يطوى الكتاب؟ ولم، إذا كان الفرد قد عرف السر، لا يمكن استعادة بهاء الحب وعبيره إلى هذه الدرجة؟ وهل يمكن فهم الحب وإدراكه؟

وبالتحليل يبدو الحب في صورة إدراك حسي للصفات. تلك التي يمكن أن تصمد واحدة فواحدة للتقدير. فكل مدرك للقيمة، إلى هذا الحد، إن هو إلا محب أفلاطوني (عذري). ويسلم الفرد إذن بأنه إذا ما بلغت القيمة حد وجودها الواقعي والاستمتاع بها، فلابد أن تكون الحياة ذات معنى. فهاوي الفن أو العلم هو الأبيقورى الأرفع قدراً، الذي قد أدرك، خلال تعلمه أوليات العلوم والفنون، المباهج والأحزان التي يعرفها العليم ذو الخبرة والدربة. فإذا ما كان مؤمناً بحبه وفياً له، لقال إنه من الأفضل لديه أن يتذوق الطعم الحقيق الحار، وما يلازمه من معاناة، على أن يقنع بلغة السوقة. وهل يوطد معنى الحب الشخصي بكسر شعاعه خلال منشور بلوري من التقديرات؟ وهل هذه التقديرات هي معنى الحياة الجوهرى؟. وإن هذا الإيمان على نطاق واسع هو الذي يفسر اندفاع تيار الجنس البشري إلى كل ما يقدمه بنفسه باسم "التعليم العالي". وما هو إلا المذهب الفلسفي الأفلاطوني وقد تغير شكله كما يتطلب التجديد العصري. فأنا إن سألت طالبة لماذا تصر على هذه الرغبة النهمة في التعلم لأجابتني قائلة إنها ترغب في جعل إحساسها سريع التأثر بالقيم، تلك القيم التي لها أساس من الواقع، فهذا، في اعتقادها، هو ما تعنيه الحياة وهي تطلب عمقا في الخبرة، لا تكراراً لها ولا قوة، حتى تصل إلى أقصى حد من العمق في قدرتها على الوصول إليه. كذلك الأمر مع صديقها، الشاعر، فإنه يصوغ معني الحياة الذي يأمله ويرجوه في لغة متشابهة – فيقول: "هناك خبرات معينة يمر بها الجنس البشري لا يود هو أن تفوته". ويذكر الواحد أيضاً أن "ديوي" في موضع ما يعرف الخير بهذه العبارة، "تعدد أوجه الرضا والاقتناع والإشباع". وهكذا فإن إدراك الطالبة، أن التقديرات تختلف في العمق والواقعية، وأن هناك خبرات معينة لها دلالة خاصة بالجنس البشري لا ينبغي أن "تفوت" أحداً، أقول إن هذا الإدراك ليس إلا تحليلاً مشابهاً لفن

الحب بعد تعميمه. وبالرغم من إعطاء هذا التحليل نوعاً من الأهمية الزائدة، إلا أنه يظل صحيحاً أن التحليل قد أضاع الحدة الغريبة التي تميز الحب الشخصي وسط عدد وافر من المباهج الجمالية – ذلك لأن الهيام بشخص لن يظهر علته والباعث عليه في شكل صفات مدهشة في حد ذاتها. فالشخص أكثر من هذه الصفات، وهو كذلك أقل. وبالنسبة للمحبوب يوصف الوجود بأنه طيف نور ينبعث من الكمال المجسم أقل من وصفه بأنه سعي وراء ذات لا يمكن نيلها. فالحب يعشق حنين المحبوب وعطفه، وقد لا يكون ذلك الحب ذاته إلا تلهفاً وقلقاً واشتياقا توقظه المشاركة الوجدانية. وهكذا فليس الحب مشاركة في الملكية، وإنما هو مشاركة في الشوق والحنين. بل هو اقتراب "روح" من "روح" – باعتبار أن الروح هي ذلك الوجه من كياننا الذي يحلم بالحياة الأخرى، ويعيش مستمتعاً بما ليس في متناول اليد. والحب دافع إلى مصاحبة رفيق في رحلة طويلة لا نهائية، هي الآن في بدايتها. ولا يثير الحب أي شك فيما يتعلق بصدق وإخلاص هذا التلهف الذي فيه يغتسل وفي نطاقة يبسط جناحه – ذلك الإخلاص الذي سوف يدفع الثمن الصعب الصامت للسعي اللانهائي الذي تقدم فيه النفس قربانا.

وبالرغم من ذلك تتطلب طبيعة الحب البشري أن تجد في هذه الموافقة التي تبغي خيراً مباشراً، موقفاً لها فضله الجوهري الخاص به – فضل يعم إلى حد أن كل ما هو غير موجود، من مآرب وأماني، يمكن أن تقتلع من العقل. وإلى هذا الحد، يتعرض الحب على الدوام لغواية الرياء وتجربة عدم الإخلاص: فيتظاهر أمام نفسه بأنه إذا ما أحرز الشخص الذي يتوق إليه، فقد حصل على كل ما يتاق إليه. فإذن عندما يضم الفرد محبوبه، فإنه لا يضم الباحث المشتاق، وإنما الحقيقة البشرية الحاضرة ويصبح معنى الاتحاد

المباشر بين شوق لأحد وشوق آخر لا حد له هو اختفاء كلا الشوقين في صورة بلوغ زائف للهدف: ويدخل الحب إلى جحره، كما يقولون. وثبات الحب يتطلب ثبات العلاقة بهدف معين ما أبعدها من العلاقة الشخصية، وإن هذا المفهوم هو الذي يقودنا إلى البحث فيا وراء كلمة "الحب" شخصياً كان أم تقديرياً عن جوهر المعنى.

٤- قيمة النهوض بخدمة القضايا

اتحاد الحب والقوة

إن الشاعر الذي قال إن الحياة بالنسبة إليه تعنى خبرة ما لا يريد أن تفوته، أضاف غرضاً ثانياً له رنين مألوف هو "أن الحياة تهدف إلى جعل العالم أفضل قليلاً". وهذه العبارة العادية، التي قد تكون بعيدة عن الإهمال بقدر ما هي بعيدة عن الإبداع، تربط الميل إلى إتمام عمل عظيم بصورة من صور الحب، وهي روح النية الحسنة العالمية. ولعل هذا المعنى هو أوسع معاني الحياة شهرة في وقت تبدو فيه "رفاهية المجتمع" أو الإنسانية وكأنها الاعتماد المالي المتزايد الذي تنساب منه القيمة عائدة على جميع الأفراد المسهمين.

وتقدير المعنى هو الذي يجعل الفرد قادراً على أن يلقي بنفسه إلى ما وراء نفسه، وهكذا يتجنب حرب الاهتمام بالنفس. وليس هو كذلك إلا الإيثار، ولكنه الإيثار ذو الأبعاد الكبيرة، مثل إيثار الفرد الذي يدرك شيئا عظيما يتحرك في العالم، وينحصر سروره في المشاركة – التي هي إن لم تكن محققة، فلا أقل من أن يحدوها أمل "التبرع والمعاونة".

وقد يهبط هذا المصدر الذي تنبع منه القيمة إلى الأمر المألوف المحبب لدى الحشد الذي تنصر وما زالت تنقصه قوة الإيمان، فينساق على

غير هدى وراء المعنى العاطفي للاستحقاق والأهلية وقد جرفه تيار فعل الخير وما يصحبه من شهرة. فإذا كان مصدر القيمة على هذه الصورة فخليق به أن يخرج من فم واحد مثل نيتشه – أو واحد مثل جون باتموس. ولكنه قادر كذلك على بلوغ أعلى درجات السمو، ويمكن أن يصبح الشغف أو الإحساس الذي يستوعب حياة شديدة وشريفة.

وقد وجد السير ولفرد جرينفل معنى حياته في مهمة قام بها في لابرادور وكان قد تعلم الطب، فكان من الممكن أن يركز تفكيره، كما فعل صديقنا المهندس المعماري، في دراسة وممارسة مهنته ويتخذها ديناً له – ولكنه بحث عن شيء آخر يعمله مستعيناً بما في متناول يده من قوة ومقدرة، وكان أن اتجه إلى الاضطلاع بعمل بعيد عن أي شيء يمكن أن يسميه الفرد "تقدما". أما الرجل الذي لو أنه كان مسئولاً عن هذا التغيير والتبديل لوصف طموحه الذاتي بأنه "إنقاذ نفوس الأفراد": فليس هو إلا دوايت ل. مودي (المبشر). ولكن بالنسبة لجرينفل فقد استبدل هذا الباعث بإحساس قوي بالمجتمع والبيئة. وقد كان ما يقوم به في لابرادور هو أن يجمع عدداً من الناس وهم يسقطون من حافة العالم الإنساني – ممن كانوا ضحايا الاستغلال، والغش، والمرض، والحرمان من الدراسة بالمدارس والعلاج بالمستشفيات، والانزلاق إلى الهاوية – ثم يعيدهم إلى حظيرة المجتمع العالمي. وقد كان هذا نوعاً من الجراحة الجماعية: إذ يقاد إليهم الدورة الدموية. وقد تلاشت مجموعات الأهالي من المسرح، ومضت قصياً. أما الجنس السكسوني فقد استعاد حياته.

وليس لدي جرينفل ما يقوله أكثر مما قلنا عن البواعث الأساسية التي تدفعه للقيام بعمله. فهو لا يهتم بالتقدم بمعناه العادي. فنحن نرى أنه –

بافتراضه أن حيوات اللابرادوريين جديرة بالاهتمام – يجد إشباعاً مباشراً – في صب حبه: "للإنسان" عليهم، والعمل على أن يستمتعوا بحياة أفضل. وفي هذا يوجد عنصر من اللامعقول. إذ يقع اختيار الفرد على هذا المكان من بين أمكنة كثيرة، ويعيش بين هؤلاء الناس، متعصبا لإرادته، ويجد إشباعاً ورضا في العمل من أجلهم.

ولكن ما الذي نصل إليه عندما يؤهل أمثال أولئك اللابرادوريين؟ هل النتيجة حلقة مفرغة، بعد كل هذا؟ إن من يحبون الحياة يجدون متعة ورضا في خلق عدد أكبر من محبي الحياة. ولكن طبقا لهذه الشروط، فإنهم لا يقررون حقهم الذاتي في معنى إلا إذا أصبحت كل نفس توطدت أركانها حديثا قادرة بدورها على خلق محبين جدد للحياة، وهكذا تبقى قيمة السلسلة معلقة إلى أن تظهر وتبين صفة التحويل اللانهائي. وهذا الخصب اللانهالي، يسلم به جدلاً جرينفل وكل من على شاكلته على أساس بديهي أو وجداني مباشر، ولا ينتظرون حقائق لاحقة. فالمعنى عندهم هو شعور مباشر بالطبقة الأقل مرتبة. ويصبح عمل ما فيه خير البشر هو عذره الخاص الذي يقدمه سبباً لوجوده، وكأنه تعبير عن فلسفة كانط التي تقول إن الإرادة الخيرة أو النية الحسنة هي خير بذاتها على الرغم من النتائج. أو يمكن القول بطريقة ليست شخصية تماماً – إن النية الحسنة، بما تثمره من نتائج خيرة بذاتها من غير ما اعتبار للتاريخ النهائي للابرادور. وذلك المستقبل، كما يقال، إن هو إلا مسئولية الله، وتشير كلمة "الله" هنا إلى التحقيق الواقعي للقيمة الجوهرية للعلاقة القائمة، وللقانون الذي به تتجه إلى إنتاج صورة جديدة لنفسها.

فمن الواضح، إذن، أن في ثنايا الإشباع، الصحيح العميق، لتلك النية الحسنة الخلاقة التي كان يتميز بمثلها جريتفل، تكمن فروضي عن المصير

وصور الأشياء التي تتطلب صوتاً آخر وليس الإيثار، حتى في أسمى المراتب الاجتماعية، إجابة شافية كافية.

٥- قيمة تحقيق المصير

لدى كثير من الناس شعور أو لعله اعتقاد خرافي، بأنهم مكلفون برسالة من نوع خاص عليهم إنجازها، وقد حددت لهم في الملأ البعيد الغور جامع الدنيا. وعلى الرغم من أنهم لا يعرفون ماهية تلك المهمة فإنهم يجدون في السعي وراءها. ثم إن الاقتناع بوجودها يحول بينهم وبين الإحساس بالضياع وانعدام مغزى الحياة.

ويمكن التعبير عن هذه النظرية بأن للحياة معنى ما دام الفرد مستمراً في النمو، أو بعبارة أخرى مادام يستمر الإدراك المتزايد المتدرج للقدرات المفروض أنها فطرية. ولكن الأمر يصبح أكثر من هذا، وأقل نضجاً للأصل الذاتي، عندما يشعر الفرد أنه بين يدي ضرورة ملحة أو حاجة زائدة لا يمكنه على مدى خط سيره الدنيوي أن يفلت منها إلا على أساس عقم أو عبث كامل. وما الشعور بالقدرة عند أمثال هؤلاء الأشخاص إلا شعور بالالتزام والتعهد، وليس تحقيق أبعاد واهتمامات داخلية، وإنما تحقيق جدول أعمال نوعي، خاص بشيء أو أشياء ينوى الفرد أن يفعلها. وإني لأرى أن هذا الشعور قد يكون اعتقاداً خرافياً. وقد يضلل فيؤدي إلى البحث عن "إشارات"، و "دلائل"، و"توجيه". ولكنه يمنح فعلاً شعوراً مشرفاً بالاتفاق والارتباط الداخلي بالهدف النهائي للأشياء.

ودعنا نطلق على مثل هؤلاء الأشخاص اسم الصوفيين أو الروحانيين، إذ يسوقهم شيء ما لا يعرفون كنهه. وهم في موقف لا يحسدون عليه إذا ما

طلب منهم وصف ذلك الشيء. فقد يسمونه كأسا مقدسة (مثل تلك التي شرب منها السيد المسيح ليلة العشاء الرباني الأخير)، أو رؤيا طوباوية سعيدة، يسعون وراءها ليس في شيء منفرد عن العالم وإنما في طاقات وثنايا النشاط الشخصي. فالأمر الواجب عمله أشبه ما يكون بمهمة الضابط الحربي، ولكن الصوفي يختلف عن الضابط، في أن عليه أن يجد ويفك رموز أوامره السرية الخاصة به. وتتطلب هذه النفوس الغريبة أن يحمل العمل الإنساني علاقة الاتفاق أو الموعد الدنيوى، وإذا لم ندرك هذه النفوس تلك العلاقة في العمل الحالي الواقعي، فإنها تعقد النية على مواصلة تقدمها خلال رحلة حج طويلة، وهي تتوقع في إصرار اليوم الذي فيه تعرفها: "إن هذا هو الشيء الذي ولدت من أجله". فلو كان هذا المضمون صحيحاً، لأضفي في جلاء معني كافياً على الحياة التي تسير على أساس من فرضه. فالشخص المسافر إلى مكة لأداء فريضة الحج ليس مسافرة عادياً. ومقصده قائم موجود برشده طوال الطريق، فليس مركز هذا الشخص في كل لحظة، مجرد خط عرض وخط طول معلومين، وإنما هو بعد معين عن مكة. وهكذا نجد أن اللانهاية الممكنة للمعنى نصونها هذه الإشارة المستمرة إلى الكشف المتوقع. وهكذا يدخل المعنى مرة ثانية إلى الحياة ليس الهدف مجرد، وإنما كشعور مباشر – من أسمى الدرجات. ومنهاج الصوفي: وليكن ما يكون، إن هو إلا نوع من الشعائر الدينية، يتخللها ما هو مقدس لاهوتي: ومها لازمه من كد وجهد، فما هو إلا الرفض المعروف في جزيرة بالي (إندونيسيا)، وصفة اللعب الخالد تستوعب ما فيه من حركة ومعاناة.

ولكن هل هذا حقيقي؟ أم أنها أسطورة سارة مقبولة، هي أن غرور الأرواح وقد سبب نفورها مدى التأثير الطارئ للمعنى الذي يمكن الوصول

إليه فصممت على استخراج قيمة أكثر دراما، وباي من، من كون ساكن؟

٦- تناقضات المعنى

إن مجموعة من الآراء حول الموضوع لا تنتهي بنا إلى نتيجة جازمة. ولكنها يمكن أن توضح لنا، بمرورها عبر التقديرات والظنون المتباينة، أسساً معينة يمكن أن تهدينا إلى قرار. وعلى أقل تقدير يمكنها أن تشير إلى حيث لا يمكن وجود معنى للحياة. فلأحاول أن ألخص بعض تلك الإشارات.

١ – فلا يمكن أن يكون للحياة معنى إلا إذا كان هناك معنى مباشر.

فلا يمكن أن يكون المعنى في إشباع مؤجل نتيجة بلوغ أمر ما أو تحصيله مستقبلاً. ومهما حاولنا أن نرجع المعنى إلى "نهاية" أو "هدف"، فإن طبيعة التجربة هي التي تجذب المعنى وتدمجه في صفة الحاضر الجاري حدوثه.

٢ – ولا يمكن أن يكون الحياة معنى كاف في الشعور المباشر وحده.

فالمعنى ليس مذاقاً، ولا هو أي نوع من الحساسية الحيوانية البحتة، ذلك لأن الكائن البشري لا يجد متعة ذاتية في صورة من الشعور أحط من البشر. والصورة البشرية تنسب حاضرها في نشاط وهمة إلى نوع ما من المستقبل يعجز الذواق عن الوصول إليه.

٣– ثلاثة أمور تقضي على المعنى، وإذا ما طبقت على الحياة كلها، فإنها تنقل إلى الحياة كلها، بل وتضفي عليها انعدام المعني. وهذه هي:

الموت: أو انتهاء الشعور إلى اللاشعور. الماثلة الدائمة، سواء في صورة

إطالة مجردة لوجود لا يتغير، أو تكرار، أو ذلك النوع من الامتداد الذي يظن خطأ في بعض الأحيان أنه نمو، بينا هو بتكون فحسب من نفس الشيء أكثر فأكثر. ويصل هذا إلى إحدى صور الموت، ذلك لأنه عندما تصبح الحياة على علم بالمائلة فإنها تميل إلى أن تصبح محذرا بالنسبة لها. وهكذا تصبح دورات الحياة التي ينبغي أن تؤدي إلى البداية من جديد (كما هي الحال في العودة الدائمة لنيتشه). أقول نصبح خلوا من المعنى الكلي، وكذلك يصبح التقدم الدائرى الذي ينبغي أن يخلق دائما فوق النقطة نفسها.

الانحراف الدائم: أي الابتعاد الدائم عن المراكز التي يتم الوصول إليها. فعشق الجديد يهدم المعنى تماما شأنه في ذلك عشق بقاء الحال على ما هي عليه إلى الأبد.

٤- أمران يقضيان على الأمل وهما:

النهاية التي لن يمكن الوصول إليها، أو التي يتم الوصول إليها فحسب فيا لا نهاية.

والنهاية التي يمكن الوصول إليها، فلا يكون هناك بعد بلوغها شي آخر يجري البحث وراءه. فمن هذه التناقضات الظاهرية قد يخرج الفرد بنتيجة مشوبة بالتشاؤم: فكل ما يرجى منه أن يضفي على الحياة معنى ينتهي إلى هدم ذلك المعني. كما أن مجرد استمرار ما هو خير يحول الخير إلى نوع من العذاب أو المقت. ويصبح مال الحياة نفسها إلى الملل الذاتي، فهناك موت من السأم من كل المباهج المادية التي يمكن إدراكها، وتحول عن كل ما هو غير مادي أو لا يمكن إدراكه. وإن وجود هذا التعارض الداخلي بين ارتباطات القيمة التي يتعهد بها المجتمع، ومرشدينا الخلقيين، وطبيعتنا الخاصة، يجب

أن يواجه في وضوح: فيواجهه رولت ويتمان، ثم يهمهم قائلا "في أوقات الغضب، والخسارة، والطموح،... والملل، تتحكم طبيعتك في اختيار الطريق". فقد تساعد هذه المواجهة في اختيار الطريق، بإيضاح طبيعة المشكلة الواجب حلها. فإذا ما كان هناك مثل ذلك المعنى، فيجب أن يوجد بين الثبات والتغيير، بين إمكان بلوغ الهدف والابتعاد أو المراوغة الدائمة، بين الشعور المباشر والغرض المفعم بالتفكير، بين متعة الطفل الخالية من الهم عند اللعب والاهتمام المشوب بالقلق الذي يلازم النفس التي تتلمس طريقها استجابة لقدر لم تفك رموزه.

وهذا الاتحاد بين النقيضين تستطيع الحياة فعلاً أن تقدمه، كما تستطيع عن طريق ذلك الاتحاد أن تعطي معنى أعمق مما يمكن أن يقدمه أحد العاملين وحده. أما كيف يمكن أن يحدث هذا، فإننا باحثون.

الجزء الثالث

معاني الحياة

١- الفكر وسلامة العقل

من حسن الحظ أنه لا الحيوان ولا الإنسان بحاجة إلى نظرية عن معنى الحياة لكي يبدأ معيشته. فالعمليات العادية التي تصحب المعيشة ولو أنه من الصعب أن يقال من البداية إنها تؤكد قيمتها الذاتية، إلا أنها على الأقل لا تثير أية أسئلة تشكك في تلك القيمة. والتأكيد من غير ما تفكير، أو سؤال بأن وجود الفرد وأعاله جديرة بالاهتمام إن هو إلا ما نعني على وجه التقريب بسلامة العقل. وتلك السلامة العقلية، بالرغم من أن الحيوان الفكر قد لا تسره ملاحظة الحقيقة إلا قليلاً، لا تبقى أي مدة بعد أن تخرجها إلى الفور المهارة في فنون التفكير، إذ يظهر معنى الحياة في أمان وإحكام بالغين عندما لا نفكر فيه. وليست هذه أيضاً مجرد طريقة منحرفة للقول بأننا لا ننساق إلى التفكير في ذلك المعنى إلا عندما يجعلنا شيء ما غير آمنين، لأن الشخص الذي يفقد الثقة في أن لحياته معني من الصعوبة بمكان إرجاعه إلى السلامة العقلية عن طريق العقل وحده.

ولذا، نفهم من ناحية السبب الذي من أجله، إذا ما عم فقد الثقة في معنى الحياة الإنسانية، كما هي الحال اليوم، لا يدعي للاستشارة أكثر الناس احتمالاً وهو الفيلسوف الأخصائي، ولا رجل الدين كذلك. وإنما الأكثر منها احتمالاً لأن يستدعي هو المحلل النفسي. وخلال ممارسة الدكتور س. ج.

يونج، وجد أن هذا السؤال: ما هو معنى الحياة؟ أو معنى حياتي؟ هو أكثر الأسئلة اعتياداً وتردداً. "ولكن ما السبب وراء هذا التفضيل والتمييز؟ لو افترضنا وجود فرق شاسع مؤداه أن العلم يبحث في الحقائق وأن الدين يبحث في معنى أو قيمة الحقائق، لكان من الطبيعي أن يرجع هذا السؤال إلى السلطة. الدينية. ولكن طبقاً لرأى الدكتور يونج هناك احتمال ضئيل أن يتجه أولئك الذين يعانون من الاضطرابات العقلية إلى هذه الناحية، لأنهم "يعرفون خير معرفة ما سيقوله رجل الدين". أما عن استشارة الفيلسوف، "فهم يبتسمون لمجرد التفكير في إجابة الفيلسوف"[1].

فما الذي نتوقع أن يقوله رجل الدين، ولم يعتبر من نافلة القول؟

لقد اعتبر موضوع معنى الحياة. موضوعاً هاماً إلى حد أنه وضع في كتاب تعليم أصول الدين عن طريق السؤال والجواب، تحت عنوان: "ما هي غاية الإنسان الرئيسية؟" والإجابة، كما أعتقد، هي:

"أن يمجد الله ويهنأ به إلى الأبد". ولقد كانت تعتري أسلافنا الدهشة لو أنهم علموا أنا نجد أية صعوبة في هذه الكلمات، في حين يندهش بعض معاصرينا بنفس الدرجة لأن أسلافنا وجدوا هذه الكلمات واضحة جلية. فهم يتساءلون عن ماهية تمجيد الله، وكيف يمكن أن تكون الغاية الرئيسية لكائن أن يمجد كائنا آخر؟ وفي رأيهم أن معنى الحياة الإنسانية ينبغي أن يصاغ بلغة المصالح الإنسانية، وإلا أصبحت القيم المعلومة التي يمكن الوصول إليها ثانوية تابعة للقمم غير المعلومة التي لا يمكن الوصول إليها – غير معقولة، وفيها إذلال، وغموض!

---

[1] Jung: Modern Man in Search of soul. ص٢٦٧

ولعلنا ندعي غموضاً أكثر قليلاً فيما يتعلق بهذه الصيغة مما نعانيه فعلاً، إذ تتضمن هذه العبارة روعة معينة واضحة تربط المخلوق البشري فوراً بالمركز النهائي للأشياء، كما أن هناك وعداً باستغراق لا نهائي مهما في نوع من الخير الذي مهما راوغ من الوقوع في قبضة الحاضر، فمن المفروض أن يكون صحيحاً، ودائماً، ونهائياً. ونحن نعرف أشخاصاً ممن ينظرون إلى أنفسهم بهذه النظرة، ولم يلاقوا ذلة ومهانة، وإنما حصلوا على كرامة وسلام – وكان الهدف الرئيسي قد تحقق – نجدهم وقد احتفظوا حتى سن الشيخوخة بطعم الوجود والاهتمام الذي لا يتزعزع بالناس والأحداث. وهذا يلائم سؤالنا، ولكنه لا يكاد يمدنا بالعون، إذا ما كانت عبارات الإيمان بعيدة عن متناول أيدينا. ويمكننا أن نسرد القدر نفسه تقريباً في جانب المقاتل المسلم في قديم الزمان وما كان يتسلح به من جنة موجودة كانت تمنحه إحساساً بالجلال إذا ما جندلته النبال والسهام. ولنفرض أنه لا وجود للجنة، ولا للشعور، ولا لأشباه ذلك الرجل مطلقاً، فإنه، على الأقل قد شعر، حتى النهاية، أن حياته كانت جديرة بأن يحياها، وقد تصلح هذه كتركية عالم نفس الأسطورة الجنة. ولكن شأنها شأن جميع إرشادات وفتاوي علماء النفس، فلا يستطيع العالم النفسي أن يستوعبها – لأنه ليس في وسعه أن يغوص بنفسه في أعاق الأسطورة – وجميعنا اليوم علماء نفس.

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن ثمة شيئاً ذا قيمة عالمية في النظرية اللاهوتية، إذا ما استطعنا إدراكها. ولكننا في الوقت الحاضر نلقى بالنظرية جانبا كمشكلة لا كإجابة، ونتقبل حكم الدكتور يونج بأن في استطاعة اللاهوتي أن يقدم عونا. أكبر للجيل الحالي يمكنه أن يترجم آراءه إلى لغة معاصرة.

أما الفيلسوف، الذي تتمركز مهمته في أن يجعل حديثه وثيق الاتصال بالمعاني اللفظية للطبيعة العلمية – فلم يعتبر مستشارة عاجزاً؟

وإني لأفترض أن السبب في ذلك، من ناحية، هو أنه مطبوع على التعميمات الواسعة، في حين أن هذه المسألة بالصورة التي يتأثر بها أي شخص، ملموسة وقريبة إلى حد بالغ. فقد يضع الفيلسوف تعريفاً أخلاقياً للخير المطلق، ويجد أن قيمة الحياة البشرية تقاس بالدرجة التي تتضمن أو تطابق تلك الغاية. أو لعله يرسم، مع هيجل، مسار العقل في العالم ويحث الناس على المساهمة في هذه الحركة العالمية للفكر والمعرفة. وما يقوله ملائم كذلك. ولكن مذهبه الفكري العظيم يميل إلى اجتياز وتخطى المأزق الفردي بأضيق معانيه، وهو الذي تتخذ فيه المشكلة صورة إنسانية، ثم يقلب مشهده العام: ويحدث هذا بالنسبة للفيلسوف وكأن لم يكن هناك شيء هام سوى الحقيقة العامة، في حين أنه بالنسبة للشخص الآدمي لم يكن هناك شيء هام سوى ما يخصه هو.

كما أن السبب من ناحية أخرى لذلك هو أن ذات الموقف الخاص بالفحص والتحليل المنطقيين يعترض دفع مجرى التيار الحيوي الذي يسبح فيه المعنى طبيعياً. فالمعنى، شأنه شأن الشهية، يظهر في أثناء تناول الطعام. فهناك كثير من الحكمة في النصيحة العملية: اعمل أولاً، ثم ابحث عن الطعم السائغ بعد ذلك.

ولكن أليس هناك نوع من العبث في اقتراح العمل إجابة للسؤال عن معنى الحياة؟ في حين أن العمل بذاته لا يقدم أي قرار أو إفادة؟ وقد تكون الوصفة العملية جيدة في حالات معينة، وبخاصة للمبتدئين. ولكن إذا ما عمل

الفرد، ثم فقد ملح العمل طعمه، فلن يملح بزيادة النشاط! وإذا كان العمر الحاضر يعاني ما لم يعانه أي عصر سابق، من مرضى انعدام المعنى، فمن المؤكد أن هذا لا يرجع إلى قصور في العمل! وبينما يعاني موقف التأمل والتفكير، الذي يعترض العمل لحظة واحدة، من تجسيمه الناقص للحياة، فإنه يعد العدة لعمل أفضل، وذلك لأن العمل يستخدم دوماً فكرة ما. وليست المسألة اختياراً بين الفكر والعمل، وإنما بين عمل توجهه فكرة أسوأ وعمل توجهه فكرة أفضل – وعلى ذلك فمن المحال أن يكون التفكير، بطبيعته الخاصة، عدواً للمعنى.

ومن المحتمل أن تكون علة انعدام المعنى مرض نمو، أكثر منها مرض فكر، ثم إن حقيقة أنه علة لا يقدر عليها إلا الإنسان المتمدين المفكر هي حقيقة يثق بها إلى حد ما كل من يعاني العلة.

والإنسان البدائي متحرر تحرراً كاملاً من تلك العلة. وما العودة إلى البدائية إلا إحدى السبل التي يسلكها الإنسان المحدث سعياً وراء النجدة والراحة، معتمداً على النظرية التي تقول إن السر في حوزة الإنسان البدائي بكيفية ما. فمثلاً نورمان هول، وقد تعب مما جلبته الحرب من تورط وارتباك، اتخذ لنفسه مقاما في تاهيتي، كما سبق أن فعل جوجان وآخرون من قبل. وبالرغم من ذلك فليس في وسع هؤلاء أن يجردوا أنفسهم من القدرة على التأمل والتفكير، كما أن تاهيتي أو أي بقعة بدائية أخرى ليس فيها حل للمشكلة أو إجابة عن السؤال، إذ كيف يستطيع الفرد أن يملك حلا لمشكلة لم يثرها الفرد بتاتاً؟

ونحن نواجه نفس الصعوبة إذا ما جربنا العلاج المشابه الذي اقترحه

بيرجسون – وهو الالتجاء إلى بصيرة النفس أو الوجدان لا العقل. فالعقل كما يقول بيرجسون دائماً ما يثير المشكلات التي لا يعلمها إلا الوجدان، على الرغم من أنه لن يخطر ألبتة للوجدان أن يثير أسئلة، ولكن إذا ما حدث ذلك، فليس في وسع الوجدان أن يفهم السؤال ولا أن يجيب عنه. فبيت القصيد هو أنه إذا ما حدث أن أثير شك في قيمة الحياة، لكان معنى هذا الوصول إلى نقطة حرجة في التطور الخلقي، ولا يمكن أن يكون هناك تراجع إلى براءة لا شك فيها، أو إجابة إلا في صيغة السؤال نفسه. وعلى ذلك تشتك الفلسفة بنصيب كبير، لأن إثارة هذا السؤال وإجابته ما هما إلا الفلسفة.

وسواء أخذت مشورة الفلاسفة أم لم تؤخذ، فلا يستطيع الفلاسفة أن يتخلصوا من المشكلة أو السؤال، ذلك لأن الفلسفة ملتزمة بالنظرية التي تقول إن للكون معنى – وهو الذي تترقب العثور عليه، وإن للحياة الإنسانية، ضمناً، معني كذلك. وإذا ما كانت إجاباتها قشوراً خارجية، فإن ذلك لا يرجع إلى طبيعة العلة وإنما يعود إلى التعليل السيئ.

وليس هناك إلا بديلان.

فإما ألا تكون هناك إجابة عن السؤال الخاص بقيمة الحياة، وعندئذ يكون الإنسان البدائي، ممثل حاقة الطبيعة، الذي تقوده بسهولة دوافعه الغريزية، التي يشعر هو أنها مليئة بالمعنى، أقول عندئذ يكون هذا الإنسان أسعد حالاً لسبب واحد هو أنه لا يرتاب في خدعة الطبيعة. ويكون مقدراً علينا نحن، وقد أصبحنا شاعرين بذواتنا، أن نحتمل جزاء ذهاب الأمل الكاذب أو الخادع.

وإما أن تكون هناك إجابة، وعندئذ يصبح الرجل البدائي معلماً لنا بطريقة

مختلفة – فلن يعود بعد مثلا أعلى يستحيل تحقيقه، ولا ستاراً يخفي وراءه سراً عميقاً، وإنما شخصاً يستعمل في مواقفه الساذجة بصائر نفسية صحيحة قد يدرك معناها التفكير، الذي قد يجعله الفشل أكثر حزناً وأمانة، كما قد يفسر معناها أيضاً في صيغ فكرية، ليست عديمة العلاقة بالمشكلات المعاصرة.

فالبديل الأول – يرفض بكلمة. فهناك حكمة في التشاؤم، وفي هذا القرار المشابه الخاص بالفراغ القيمي (مثله مثل ذلك الفراغ الطبيعي الذي كان من المفروض قبلا أن الكون قد سبح فيه)، إنها الحكمة وراء تخطيط ومراقبة أوسع. نطاقاً.

ففي صورة الحياة البيولوجية (الحيوية)، تبدو الحياة كنسق من المناشط الغريزية، نهاية الواحد هو بداية التالي، مكونة بذلك دورة حياة. ولكن الدورة تتضمن أن نهاية حياة هي بداية حياة أخرى.

وهكذا تتابع دورات الحياة التي هي نفس الشيء على الدوام. ومن وجهة النظر العلمية، يعتبر هذا الأسلوب في إدراك الأشياء وتصورها نصراً، إذ أن العلم إن هو إلا إدراك وتميز لسلاسل متتابعة بين التغييرات المضطربة في العالم – ولكن السلاسل تتضمن التكرار، والتكرار يتضمن إمضاء المعنى. وهكذا يخلف نصرنا النظري نوعاً جديداً من التشاؤم يقوم على أساس أفضل، ليس هو تشاؤم الشكوى، وإنما تشاؤم فراغ.

وسنضع هذه النتيجة أمامنا كثيراً في أثناء نقاشنا. ومع هذا يبدو واضحاً أنه لا يمكن أن يكون هناك مثل ذلك الشيء الذي يثبت خلو الحياة من المعنى. في استطاعة الفرد فحسب أن يقرر أنه لم يعثر إلى هذا الحد على

معنى، ومن الممكن دائما أن يكون الخطأ في الاتجاه الذي يسلكه الفرد في البحث – فالإنسان كان ولا يزال يحاول أن يمنح الماء من آبار فارغة خاوية.

أما البديل الثاني فهو الذي اعتبره صحيحاً، إذ يوجد معنى، تدركه البصيرة الفطرية في غير وضوح، وهو قادر على التعبير المعقول، مصحوباً بزيادة في القوة والدفع، وليس خلواً منها. وسنحاول العثور على مثل ذلك التعبير.

وإذا كانت الفلسفة وهي تبحث عن "الجوهر" تعمد إلى "المذهب الحيواني"، فإنها تشهد أبلغ فشل لها. وإذا كانت وهي تبحث عن المعنى تعمد إلى "الدوافع الحيوانية" فإنها تعرض خزيها وكأنه عمل عظيم. أما ما يجب أن تأخذ به فهو العودة إلى البساطة والحيوية، ولكن ليس في صورة تعبير جديد عن مذهب عدم التعقل والتمييز القديم، أو تفريق جديد مثل ذلك الذي يقترحه بين الحيوية والذكاء. وما نتطلب إلا نقيض هذا – وهو التزاوج مرة ثانية بين القوة الحيوية والذكاء، بعد أن كانا يعيشان بعيدين كل البعد يحاولان الاستقلال والنقد المتبادل.

وعلى ضوء هذا الحكم، فإنني أدعوكم لمراعاة فروق منطقية أجدها نافعة مفيدة في معالجة فكرة المعنى.

٢- تمهيدات منطقية

ليس في وسعنا أن نتعمق في بحثنا هنا (وينطبق هذا على قدر كثير من الفلسفة المعاصرة) من غير أن نذكر بعض الآراء العامة عن "المعنى".

ليس المعني شيئاً قائماً بذاته: فهو على الأقل مزدوج، بمعنى أن علينا أن

نبحث عنه على الأقل في اتجاهين. فمعنى الشيء العام يتعين أن يتم البحث عنه في المسائل الخاصة التي يتضمنها. ومعنى الشيء الخاص يتعين عادة أن يتم البحث عنه في المسألة العامة.

فإذا ما سئلنا، على سبيل المثال، عن معنى هذا اللفظ العام ذاته وهو "الجمال"، فلن نقنع إلا قليلاً إذا حاولنا تعريفه بألفاظ تحمل أفكاراً عامة أخرى، مثل: "القيمة". ولكننا نرى بعض الفنوه وقد ألقى عليه عندما نعلم أنه يعني صفة مثل تلك التي يجدها الشخص في هذا، وهذا، وهذا الشيء الجميل. فالعام يعني هذه الخصوصيات. ومن جهة أخرى، إذا ما سئلنا عن معنى شيء خاص، فإننا غالباً ما نجد أنه له معنى لأنه يمثل إحدى القواعد أو الطوائف العامة. فهذه البقعة الحمراء على الجلد لا تعني شيئا بالنسبة لك ولي، ولكنها بالنسبة للطبيب ذي العين الفاحصة تعني حمي قرمزية. وطيران هذا الطير إن هو إلا مثل للهجرة، ولكن معناه اقتراب الصيف. ووضع هذا النجم على اللوحة الفوتوغرافية إن هو إلا حقيقة مجردة بالنسبة لعين الشخص العادي، ولكنه بالنسبة للعالم الفلكي يعني تأييد النظرية التي تقول إن الضوء ينحرف بالجاذبية الأرضية. وكقاعدة، يمكن أن تقاس قوة الإدراك وقدرة العقل تقريباً عن طريق مقدار المعنى العام الذي يحمله شيء خاص معين.

ومن الواضح أن نظرية تلقي الضوء على أول هذين الاتجاهين الخاصين بالمعنى – الذي يعني العام عن طريقه الخاص، طبقاً لاتجاه المذهب الوضعي وكأنها الحقيقة كلها. أما النظرية المقنعة فيجب أن تعرف بك اتجاهي المعنى، وتظهر كيف يرتبطان، وإذا ما فشلت في ذلك فإنها تدور حول نفسها فحسب وسط البراهين المنطقية القديمة والمعضلات القديمة.

وهذا مثل من مبدأ عام في الفلسفة سأطلق عليه اسم مبدأ الثنائية (قياساً على مبدأ المطابقة والتناظر في هندسة المساقط والزوايا). ولن نحاول هنا أن نجعل من هذا المبدأ نظرية أصلية رسمية، وإنما سوف نستخدمه فحسب كمرشد يهدينا إلى قرار، مفترضاً أن علاقات معينة بين النوعين الأساسيين يمكن أن تفسر في كل من الاتجاهين بدرجة متساوية من الصحة والصلاحية.

وهكذا تكون الحال بالنسبة لمعنى الحياة – الذي هو ليس معنى تعريفنا هنا، وإنما هو معنى قيمي. ففي أحد الاتجاهين، تجد الحياة معناها في لحظات الخبرة القيمة، أو المنافع الخاصة – كالمسرات، والنجاح، والفوز، وما إلى ذلك. وهذا هو أكثر معاني الحياة وضوحاً وحساً. فكل منفعة خاصة تكون الطريق الذي يؤدي في النهاية إليها بالمعنى. فإذا كنت صياداً، فإن معنى ما أفعله الآن هو قتل الصيد في النهاية، أو الوليمة التي تقام بعد القتل، أو التفاخر ببسالتي وتمجيدها مما قد يستمر طويلاً إلى ما بعد الوليمة، وهكذا، فإن مجموعة الآمال الخاصة عند الفرد تعد المعاني للمركب الكلى لجميع تلك المناشط التي تؤدي إليها، حتى ولو لم تتحقق قط، ولكن المعنى الحقيقي لا يوجد إلا في اللحظات التي تبلغها فعلاً، في لحظات من الخبرة التي نهنأ بها، أما المعاني الأخرى جميعها فهي ثانوية فرعية.

ومن جهة أخرى، فقد يخطر الفرد في تساؤله بتعقل خطوة أبعد، فا الذي تعنيه هذه المتع التي تتم فيها يشبه اللحظات، منفردة أو مجتمعة؟ وإن هذا السؤال محير، وملتو نوعاً ما لأول وهلة: فلو أن الكد، والألم، والتعويق، تعني كلها المتعة التي تأمل أن تنتهي إليها، فلم إذن نجاني هذه المتعة ونقترح أنها تعني شيئاً آخر؟ إن المتع تعني نفسها وتلك هي نهاية الأمر. وهناك تحريف أو التواء منطقي في السؤال عن معنى "الحياة ككل"؛ فالحياة تشمل

معاني – ولكن ليس لها معني خاص بها! بيد أن هذا بالضبط هو ما يضعه الباحث عن معنى الحياة عادة نصب عينيه. وهو يبحث عن إجابة له، ليس بالاتجاه نحو عدد أكبر من هذه اللحظات والمواقف، ولكن في الاتجاه المضاد، نحو نوع من العلاقة بين حياة إنسانية فردية ووحدة كاملة أكبر.

وفي أحد الاتجاهين، يرقى المعنى من الأجزاء إلى الكل؛ فالحياة لها معنى إذا كانت تشتمل عدداً كبيراً من هذه المواقف المرضية – فقيمة المواقف تلون الإطار الذي توضع في داخله. وفي الاتجاه الآخر، ينحدر المعنى من الكل إلى الأجزاء. فالحياة البشرية لها معنى إذا (بل ليس لها معنى إلا إذا) كان هناك معنى كلى في العالم الذي يمكنها أن تسهم فيه بنصيب.

وهناك عداوة تقليدية بين هاتين النظريتين، وقد دعى الناس للاختيار بينهما. فاللذة، مثلاً، كانت ولا تزال تنظر إليها الفلسفة بعين النقد والتجريح. والسبب الرئيسي في هذا أنها متعة خاصة بموقف أو لحظة، فهي على ذلك سريعة الزوال: فقد قيل، إن المعنى الصادق كله يتفرع ويشتق من الكل – سواء أكان تطور الجنس، أو تحقيق المثل العليا، أو أغراض الله. ولكن الرجل ذا العقل التجريبي بوجه النظر بحق إلى غموض هذه الوحدات الكاملة، بل وأبعد من هذا يلفت النظر إلى ظاهرة أخاذة – هي الزوال الظاهري للمعنى عندما ينتقل الفرد من وحدات كاملة صغيرة إلى وحدات أكبر في حياته الخاصة. ومن السهل أن يعبر الفرد عن معنى ما يفعله اليوم في صورة ما يتوقعه الفرد غداً: أما معنى مناشط هذا العام بالقياس إلى مآرب الحياة البعيدة فهو أمر أكثر صعوبة في التعبير! وإذا ما صمم الفرد على التساؤل عما يمكن أن يكون معنى هذه الخطط البعيدة في غرض الحياة الكلي – فإن الفرد يلهث وراء إجابة. فالفتاة التي حدد ميعاد عرسها تعمل بجد في إعداد جهازها

لأنها تدبر أمر زواجها، فإذا ما سألتها. لم تتزوج، فقد يتبادر إلى ذهنها أنك أبله، ولكنها قد تفضل بإجابتك أنها تأمل أن تكون لها أسرة تعنى بأفرادها.. وإذا ما تساءلت بعدئذ. أكثر من هذا لم تدبر أن تكون لها أسرة تعنى بأفرادها، فيحتمل أن تتضجر، لسبب أساسي هو أنها ليس لديها ما تقوله. إذ أن المعاني الكبيرة سريعة الزوال. أما مصدر المعنى الذي يمكن إثباته وتحقيقه فهو الشيء الخاص.

ويتطلب إذن مبدأ الثنائية أن يكون أسلوبا المعنى كلاهما صحيحين. فاللذة مهمة. وإنني لعلى استعداد أن أقول، مناقضا التقليد الفلسفي، إن اللذة شرط ضروري لمعنى الحياة. وهناك صحة وسلامة في المعنى العام الحالي من التفكير والذي طبقاً له تعني الحياة الوجبة التالية، والكفاح التالي، والفوز التالي، وبالتأمل في الماضي، تعني أيضاً الحاصل الجبري لمثل تلك اللحظات والمواقف كلها، مع الاتجاه إلى نسيان أو تقليل القيم السلبية. فصياد السمك لا تشغله أية مشكلة عن معنى الحياة مادام هو عاكفاً على ما قد يحدث في اللحظة التالية. ولا يحط من قدر هذا الموقف أن يقال إنه الموقف الحيواني؛ فالمعنى الحيواني إن هو إلا جزء من معنى الحياة.

ووجه النقص فيه أنه ليس الكل، وبقيته ليست في نفس الاتجاه! وذلك هو أساس المعضلة. فالمعنى الذي يكمن في المتع الخاصة يهيئ نظرية صريحة واضحة! فجميع أصحاب المذهب النفعي، والمذهب العملي، في وسعهم أن يتخذوا عشا أو ملجأ لهم بين فروعها الوفيرة. وهي تستبعد النظرية الأخرى، لا ينقضها، وإنما بتنحيتها. وبالرغم من ذلك، فمن الصحيح أيضاً أن المعني ينحدر من الكل إلى الأجزاء.

أما مرض انعدام المعنى الذي يفسد بعدواه زماننا فيرجع، كما أعتقد، أساساً إلى الحقيقة التي تقرر أنه ما دام هذا المظهر الثاني للمعنى قد أغفل، فقد وضعت الحياة البشرية، خلال الخطوات الطبيعية لتقدم العلوم، في سلسلة من الإطارات الكلية التي هي أصلاً خلو من المعنى – ذلك لأن مهمة العلم ليست معالجة المعاني، وغفلة العصر هذه قد التهمت وحطمت الأسس التي يقوم عليها ما بناه من معان. فالكل الخلو من المعنى يتضمن جزءاً خلواً من المعنى.

ولقد وضعنا الحياة البشرية في صورة فلكية، لا تتضمن بالتحديد أي معنى. وقد حللنا أنفسنا تحليلاً نفسياً كأشياء لها طبيعة مادية – وعلى ذلك فهي خلو من المعني. وقد حللنا أنفسنا تحليلاً بيولوجيا كذلك (خاصاً بعلم الحياة وأسبابها) كنتاج للدوافع الطبيعية، التي تؤدي إلى دورات الحياة – وهي كذلك خلو من المعنى. وقد صبغنا أنفسنا عمرانياً بصبغة إحياء التراث الإنساني القديم الخاص بالعون المتبادل، للوصول إلى أهداف حيوية، يستطيع علم النفس أن يزودنا من أجلها بأنماط السلوك، وما هذا إلا جزء من المشهد الفلكي، الذي هو خلو من المعني. وكل هذا نتيجة لعملنا الفكري البالغ التمجيد، ولفكرنا العلمي، المسلم به كجوهر الفلسفة وخط أساسها.

ونحن في مركز يماثل تماماً مركز المريض الذي وصل قرب منتصف الليل إلى باب معهد علاج الاضطرابات العقلية برلين، وبعد أن أيقظ هيئة إدارة المعهد، طلب السماح له بالدخول بحجة أنه يشكو من اختلال عقلي: إذ صرح بالألمانية قائلاً: "إنني مختل العقل" لم يكن هذا إلا موقفاً شاذاً، إذ أنه ليس من المفروض أن يعترف المرضى ذوو العقول المختلة بمرضهم، وبهذا تقضى القواعد بأن يحرز الأطباء شهادات تقرر ذلك، ولكن لما أخذ

هذا المريض يعترف بقصوره العقلي، لم تر السلطات المسئولة عن تلك الحادثة الطارئة داعيا للتصميم على أن يأخذ الروتين (العمل العادي الرتيب) سيره: فسمح للمريض بالدخول، وأثبت الفحص الذي تم عقب دخوله أن تشخيص المريض لحالته كان صحيحاً. ولكن المسألة أصبحت قضية قانونية محيرة، ترتكز، بل تدور حول النقطة التي تقول بما أن المريض قد شخص مرضه تشخيصاً صحيحاً، فلابد أنه قد كان، بقدرته هذه، عاقلا لحظة دخوله إلى معهد العلاج. فقد كان في وسع المحكمة أن تعامل العقلاء وغير العقلاء أيضاً، ولكنها لم تكن تستطيع أن تتعامل مع شخص واحد كان عاقلاً ومختلاً في آن معا. وبالرغم من ذلك يبدو أن هذا هو المأزق الذي نتورط فيه، فبينما نستمتع بكمال سلامتنا العقلية، إذا بنا قد حكمنا في تعقل على أنفسنا بأننا جنس خلو من المعني. فلا عجب إذن أننا نناصر ونرعى المحللين النفسيين.

وقد يكون من الصواب أن نتفرس في هذا الموقف بدقة أكثر نوعاً ما، وبعدئذ تساءل عما إذا كانت هناك معان قد أغفلت. في ذلك المشهد الكلي.

٣- العلم والخيال

ليس العلم بوجه عام مسئولاً عن الوجوه التي يستخدم فيها الناس نتائجه، سواء أكان هؤلاء الناس فنيين أم مفكرين. فالعلم يهتم بالحقائق، لا بالمعنى القيمي لهذه الحقائق. وكمادة تتكون من الحقيقة، يحتل العلم في وقتنا مركز عمل عظيم وأخلاقي لا ريب فيه. فإذا ما أساء الناس إلى تفسيره، كانت تلك تبعتهم، لا تبعة العالم.

وعلى الرغم من ذلك، فهناك على واحد لا يمكن أن يقال غنه هذا

القول بنفس الحرية، ألا وهو علم النفس. والعقل البشري إن هو إلا ملاحق للمعاني والقيم، وعلى ذلك يصبح علم العقل بحثاً في قبول المعنى والتسليم به. ولقد شجع اتجاه هذا العلم جمهرة الناس، وإدارات الكليات في أمريكا وألمانيا، على الاعتقاد بأن له من الضوء ما يلقيه على هذا المبحث.

ومن المحتم علينا تبعا لذلك أن نلحظ أنه بقدر ما ينجح علم النفس في طموحه ليصبح علماً طبيعياً، فإنه بذلك القدر تماماً يصبح صفر اليدين فيما يتعلق بالمعاني[1]. فالمثل الأعلى لعلم النفس كعلم طبيعي هو أن يحول المظاهر العقلية إلى أنماط من السلوك، التي هي في تحليلها النهائي ليست إلا أحداثاً في تاريخ الطاقة العام. وقد يكون الكيان الجسمي "بالشعور" قائماً هناك، ولكنه لا يتوغل في الصورة كعامل تعليل. فا من حدث يحدث بسبب الشعور ورغباته، وإنما يحدث الشيء لأن القانون السديد المتعلق بعلم وظائف المخ يتطلب هذه النتيجة. ولما كان "القانون" على غير دراية بما يفعل، ولما كان كل المعنى إن هو إلا معنى من أجل الشعور، فإن المعنى يبعد ويحذف من الصورة العلمية. وهكذا يكون علم النفس الذي يتميز بأنه علم طبيعي، بالضرورة التي تستلزمها. طريقته، وصفاً لما له معني في صورة ما ليس له معنى.

ونجد الآن أن طرق علم النفس وفروضه السائدة مشروعة تماماً مثل تلك الطرق والفروض الخاصة بأي علم آخر. وتفرضها عليه قسراً إلى حد ما طبيعة المحاولة التي يقوم بها الملاحظة وقياس العقل، الذي لا يمكن لأي

([1]) من الناحية العملية، يتخذ علم النفس اتجاهين، فإما أن يتجه ناحية الطبيعة، ولعل ذلك في صورة الذهب السلوكي، وهذا مثال واضح للكمال، وإما أن يتجه ناحية وصف غرضي مصحوبا بتأمل باطني للمعلومات. وإني أتحدث هنا عن الأمثلة الخالصة من الاتجاه الأول.

شخص خارجي أن يلاحظه مباشرة أو يقيسه. ويضطر على النفس أن يستبدل بالعقل المخ، أو الكائن بما له من علاقات ببينه – وهذه يمكن ملاحظتها وقياسها. وتثبت صحة هذه الأنواع من البدل في أغراض كثيرة، كما ينشأ منها مادة هامة من الحقيقة. ولعله أكثر مما يجب أن نتوقع من العالم النفسي ككائن بشري أن يذكر جمهوره في كل لحظة وعند كل عمل يقوم به (أو بذكر طلبته أو نفسه) بأن نتائجه، كصورة للعقل البشري، ليس فيها إلا عيب خطير واحد، يتبشي مع الفروض الناجحة، ألا وهو أنها مجردة من المعنى تماماً! ولكن لما كان العني هو اهتمامنا الراهن، فعلينا أن نصمم، بطريقة فظة نوعاً، على هذا الواقع، وعلم نفس طبيعي، اعتبر قبلا الحقيقة التي تتمثل فيها الطبيعة البشرية، يمكن أن يصيع مرشداً يؤدي إلى إفلاس وطني وعقلي وخلقي، لا إلى قيادة ورقابة اجتماعية.

وتنحصر قيمة نتائج العالم النفسي في أنها تفسير لأخطائنا – أي لماذا نسيء التصرف والسلوك، أما عيبها فهو أنها لا تستطيع ألبتة أن تفسر لماذا نسلك الطريق السوي: وبالنسبة للمجرم أو المريض باختلال الأعصاب، فإنها لتعزية كبيرة أن يعلم أن ما فعله إن هو إلا نتيجة آثار ميكانيكية خاصة، ويمكن معالجتها طبياً، مثل أي حقيقة أخرى تتعلق بالطبيعة: فهو يلجأ إلى المحلل النفسي مفضلاً إياه على الفيلسوف الخلقي أو الكاهن، والدافع الكبير إلى ذلك هو أنه يفضل أن يعتبر انحرافه ظواهر طبيعية، لا نتائج إرادته. ولكن لبرء المريض باختلال الأعصاب، أو المجرم، يجب أن يرد ثانية، بطريقة ما إلى عالم المعاني، الذي يخضع فيه سلوكه للمعايير والنماذج الأساسية. وإلا فإنه يصبح أسوأ بكثير عما كان من قبل – كما هو شأن الكثيرين – وذلك لأنه قد تحول في عينى نفسه وصار آلة ذاتية الحركة أو إنساناً

ميكانيكياً، كل وجوده خلو من المعنى.

وعندما يبلغ علم النفس التطبيقي مرحلة شعور واضح بالمركز الذي يشغله، فإنه يميز هذه الحقيقة. ويشعر الأطباء النفسيون والمحللون النفسيون الذين يتميزون بالصراحة والأذهان الصافية، من أمثال الدكتور يونج، أو حديثا الدكتور لينك في قطرنا، أنهم ملزمون بإعلانها، بالرغم مما يسببه هذا من ضيق وغم عند بعض زملائهم الممارسين. ويشير يونج إلى أن جميع مرضاه الذين تزيد أعمارهم على الخامسة والثلاثين عاماً – وذلك يعني غالبية مرضاه – يعانون – في واقع الأمر– من هذا السبب وحده: وهو أن حياتهم ليس لها معنى بالنسبة لهم. (ويذكر أيضاً أن جميعهم قوم متعلمون، وبالرغم من أنه لا يضع هذه الملاحظات معاً، إلا أنها تتعلق بعضها ببعض معاً) ثم يضيف بعدئذ أنه كمعالج لا يعرف ماذا يخبرهم، كما لا يعرف أن معالج نفسي على شاكلته! وقد أتى هؤلاء إليه لأنهم قد سمعوا عن العقل الباطن "الذي، باعتباره منطقة خفية في أمان من التحاليل المهلكة التي تقوم بها عقولنا المغالطة، وقد يكون فيه الشفاء كما أن فيه المرض سواء بسواء" ويقول الدكتور يونج الأمين: "لابد أنه من المريح لكل شخص ذي عقل رزين جاد أن يسمع أن المعالج النفسي كذلك لا يعرف ماذا يقول"[1].

ولكن الدكتور يونج يعرف نوع الشيء المطلوب؛ إذ يجب أن يحصل المريض على معنى لحياته. فإذا لم يعرف المحلل النفسي المعنى الحقيقي، وإذا لم يحصل المرضى في الأغلب على شيء من الدين، فإن أفضل ما يمكن أن يفعله هو أن يجعل الخيال يلعب دوره. ولهذا السبب يتحدث يونج عن "التحليل الشافي" – إذ المعنى الخيالي مع هذا إن هو إلا معنى أيضاً،

---

(1) Jung: Modern Man in Search of Soul p.267.

ويجد يونج في طرق فرويد وأدلر نقصاً لأنها تعزو "قيمة ضئيلة للغاية إلى العمليات المصطنعة الخيالية".

والآن من الأهمية بمكان أن نلحظ أن الأستاذ جون ديوي يصل جوهرياً إلى نفس النتيجة، ألا وهي أن الوصول إلى معنى الحياة لا يكون من خلال العلوم، وإنما عن طريق الخيال – وهي نتيجة تبدو لي من وجهات مختلفة انصرافاً مقبولاً عن المواقف التي قد كان من المفروض أن ارتبطت بها شخصيته.

أما الطبيعة الخاصة بفلسفة الذرائع (الخاصة بالوسيلة والأداة) فإني أفهمها على هذا الوضع، وهو أن الأفكار تعني ما تؤدي بنا إليه – فالفكرة العامة تعمل كأداة ترشد العمل إلى نوع من الخبرة الخاصة حيث تتحقق فيها هذه الفكرة العامة. فالعام يعني الخاص. ولكن في الكتاب الصغير العظيم الذي ألفه ديوى بعنوان عقيدة مشتركة، يسير المعنى في الاتجاه الآخر، فتبدو الخبرات الخاصة كذرائع للأفكار. ويوجد معنى الحياة في العمل على تحقيق الغايات المثلى، وهذا معناه في عبارة أخرى، في محاولة تجسيم هذه الغايات عملياً. ولكي يجد الفرد حياته متكاملة، على ذلك لها أهميتها ومعناها، يجب عليه أن يبلغ النقطة التي عندها كما يقول ديوى، تتحكم في السلوك مثل معينة تظهر في الخيال. ولنتطلع في شيء من التدقيق إلى التعليل الذي يؤدي إلى هذه النتيجة. والسبيل التي يسلكها، كما أفسره، ينحصر فيما يلي:

الغايات المثلى توحي بها الخبرة – وفي معظم الحالات نقائص الخبرة التي تولد في عقولنا أفكاراً تتعلق بأشياء أفضل. وبهذا الشكل لا تتحكم المثل، فهي مشتتة، عرضية، متباينة، ويجب أولاً أن تضم في وحدة عن طريق

الخيال. كما أنه يجب أيضاً أن يؤخذ في الحسبان أنه من الممكن أن يتم تحقيقها في الكون (الذي هو نفسه، كما يعتقد ديوى، وحدة كاملة خيالية، لا وحدة معلومة). ثم إن هذه الصورة المعروضة يجب أن تعتبر وكأن لها سلطاناً ذاتياً على ولائنا. وبهذه الطريقة فحسب يمكن أن تكون أنفسنا الشخصية متكاملة؛ ذلك لأن النفس، أيضاً، ليست وحدة معلومة في خبرة – فالوحدة الوحيدة التي في إمكان النفس أن تحرزها أو تحصل عليها هي وحدة الهدف – ولا يمكنها أن توجد نفسها عن طريق تصميم خامد. ويجب أن يكون هناك هدف ما يتميز جوهرياً بالخير إلى حد أن الفرد يشعر وكأنه قد استدرج إلى "نوع من الاستسلام والإذعان": فالفرد تقهره مطالبته الفطرية بقيمة مثالية. وليست النفس التجريبية العادية متكاملة حقاً، وليس لها والحالة هذه أي معنى كلي: ووحدتها يجب أن تأتي إليها من الخارج، أشبه ما تكون "بتدفق من ينابيع فيما وراء الغاية" وعليها، باختصار، أن تتوحد بواسطة التزام وتعهد، أي عن طريق اقتناع "بأن غاية ما ينبغي أن تسيطر على السلوك" ويشوب هذا الاستسلام شيء من طبيعة التصرف المبني على الإيمان والعقيدة، وذلك لأنه، بالرغم من أن المثل ليست غريبة على الكون الذي يحفزها في نفوسنا، فليس هناك ما يضمن وجوب تحقيقها بنجاح: "فالنتيجة ليست ملك أيدينا". وبالرغم من أن المثل الأعلى قد لا يتحقق عملياً البته، إلا أن الإمكانية الكاملة للمعيشة المستقرة الموحدة تعتمد على القدرة البشرية على وضع النفس الخاصة بالفرد في خدمتها بإخلاص.

والآن فإن فكرة الاستسلام هذه لمطالبة مثالية بالاستقرار، كما يؤكد ديوى، خلال جميع أنواع التقلبات بسبب سلامة النية (ذلك الموقف الذي يبدو أن المذهب التجريبي قد تلاشى منه)، أقول إن فكرة الاستسلام هذه لا

يمكن أن تعني إلا أن القيم التي تلازم المواقف لم تعد عناصر هامة تلعب دوراً في معنى الحياة. فعلى الجزء الآن أن يحصل على معناه من الكل، وعلى ذلك الكل أن يظهر لنا في الخيال.

وما الذي جرّ ديوى إلى هذه النظرة من الأشياء، هذه النظرة عديمة الوسيلة والأداة أصلاً؟ لا شيء سوى العقم الكامن في الطبيعة المادية، بينما الجنس ينتج ويفسر منطقه. فإذا ما كان العالم غير مكترث، لأضحى الإنسان وحيداً بقيمه، وليس أمامه ما يفعله سوى إقامة مأوى له، في تحد إذا أردت القول، ولكن على أية حال يكون مفعماً بتلك الإرادة التي تنتفع بأكثر ما يمكن من الأشياء التي ينحصر جوهرها الحقيقي في العزلة واليأس. وليست "الصلات التي تربط الإنسان بالطبيعة والتي يشيد بها الشعراء على الدوام" متلائمة في مثل ذلك العالم، كما لا يمكن أن ينتظم أي "احترام طبيعي". أما إذا كان للحياة البشرية أن تعتمد في جد ورصانة، كما يحث ديوى، على صلتها بالعالم المحيط بها "عن طريقي الاعتماد والعون معاً" فإنه يتعين علينا أن نعبر فوق الشعر، والقصص، وأساليب الخيال الأخرى إلى الحقائق الموضوعية لتلك العلاقة.

وإذا كان ديوى يأبى أن يخطو هذه الخطوة إلى ما وراء الطبيعة، فلا شك أن ذلك يرجع إلى أنه يدنو عندئذ دنواً خطيراً من مذهب ما فوق الطبيعة، الذي يرفضه أكثر مما يرفض الطبيعية المادية. ولذلك فهو يقترح أن يعتمد، معنى الحياة، على نصف عالم من الخيال.

ويتساءل المرء في عجب: إذن أليست محاولة ديوى تزويد الحياة بمعنى، مثل ذلك المعنى الذي تحدث عنه يونج، محاولة دائرية؟ وعلى المرء

أن يكتمل عن طريق التسليم بقيمة خارجية، ولكن النفس يجب بادئ ذي بدء أن تشكل، في الخيال، تلك القيمة الخارجية، ثم تمنح العالم المحيط عديم التوصيل السمة الخاصة بكون ما. فهل يمكن الولاء البشري أن يكون ملزماً بشيء قد بذل جهداً بالغاً في صناعته. وهل يمكن "التسليم" المطلوب لإله من صنع المرء الشعوري الخاص أن يتم بإخلاص وينفذ بغير تصنع؟

٤- تجربة الحضارة الغربية

يتفق ديوى ويونج على الحكم الثابت الصحيح بأن علم الرضا والقناعة بما يساير المواقف واللحظات لا يمنح الحياة أي معنى كامل كلي. ويرى الاثنان أن قيمة الأجزاء يجب أن تأتي من الكل، وأن الصور التي تظهرها علومنا، بالقدر الذي تصل إليه في بنائها، ليس لها معنى تقدمه من مصادرها الخاصة، وأنه ليس من حقنا أن نتوقع ذلك المعنى.

وكلاهما يلوذان بالخيال الذي يبني المثل لكي يسد هذا النقص في العلم. وهكذا قد تكون المثل تركيبات خيالية، ويمكن اعتبارها صورة قد وحدها الخيال. ومع ذلك أيضاً يمكن أن يؤخذ في الاعتبار أنها تتميز بصحة موضوعية خاصة بها. وكان أفلاطون يميل إلى أن يجعل لهذه المثل رونقاً في عالم خالد بمفردها، عالم أكثر واقعية من العالم الذي يحيط بنا، فالواقعية المعاصرة تتسم بنوع من الانعطاف والميل إلى الاعتراف باستقلال هذه المثل، إن لم يكن بأفضليتها. ولكن بالرغم من أن هذا العالم المنفصل لا يعاني من كونه حصيلة خيالنا الخاص، فإنه يتميز بنقطة ضعف مشابهة هي استفادته ورجوعه إلى الشئون البشرية. فهو "باق" ولكنه لا يؤدي أي عمل. وإن هذا القصور فحسب هو الذي أدى إلى الفلسفة العملية في المقام الأول. وليست

المثل طبقاً لها حقائق واقعة مستقلة يمكن تأملها، وإنما هي إمكانيات عملية يمكن تحقيقها. وليست هي مجردات ومعنويات خالدة؛ إذ ليس هناك إمكانيات بالنسبة لنا سوى الإمكانيات التي نفكر فيها. وعلى ذلك فعندما يريد ديوى أن يهيئ لها في الطبيعة منزلة من نوع ما، فإنه يقع طبيعياً في حيرة وارتباك؛ ذلك لأن اعتبار الطبيعة مهمة فعلاً بالمثل معناه تحويل الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة. وكذلك نجده يترك منزلتها بهمة.

ويشك المرء في أن ديوى تمشياً مع مبادئه ونظرياته، يفضل أن يسلم هذه القضية المتعارضة إلى التجربة. ولحسن الحظ فقد أجريت التجربة من قبل. وما هي إلا التاريخ الكامل للحضارة الغربية، وعلى المرء، طبعاً، أن يفسر هذا التاريخ. وإني لأعرض فيا يلي تفسيراً غير تقليدي للتاريخ معاونة للفلسفة التجريبية.

يبدأ تاريخ أوروبا في فترة من اليأس بالنسبة إلى قيم الحياة التي تحددها المواقف واللحظات – وتلك الصورة أشبه ما تكون تماماً بالصورة التي يسير عصرنا الحالي في طريقه إليها. فكانت تسود روح تحول وابتعاد عن لوازم الحياة الحيوية والاجتماعية، ناشئة من وفرة في الخبرة، ومعبرة عن تلك الخبرة بطرق متنوعة الأشكال. ودائماً ما كان الحكماء يحذرون الجنس البشري من الإفراط في اللذة، لأن الانغماس من المرجح أن يجلب الألم. ولم يكن لهذا التحذير بتاتاً أثر بالغ على الجنس البشري المفعم بالدوافع. ولقد قام رجال أكثر حكمة بنشر التحذير نفسه على أساس آخر، ألا وهو أن الانغماس من المرجح أن يجلب العار، وهذا اعتبار مختلف للغاية. فالشراهة البدنية المادية، مثلاً، كانت تعتبر غير متلائمة مع الكرامة والعزة. فلا يمكن المرء أن يصبح السياسي الفطن الذي به بتاح حتب أو الإنسان النبيل الأسمى الذي

نادى به كونفوشيوس إذا لم يملك زمام الشهوة.

وأخيراً، عن طريق تحليل كلي جوهري أكثر درجة، يتضح أن الرغبة نفسها هي العدو، حيث إنها تتضمن بالضرورة من يعاني من الناس. وبعكس مظهر البوذية حكم الشرق واسع الانتشار الذي يقضي بأن الإغراء البيولوجي (الحيوي) مضلل – فهو عش للوعود الكاذبة، التي لا تؤدى إلا إلى بؤس أعمق، وتزيد الظمأ في الوقت الذي ترويه، وتثبت الحلقات التي تربط المرء بالوجود في اللحظة التي يظن المرء أنه يفصم عراها. ولقد أصبح الناس المتحضرون يشكون في الرضى الذي يتبع المواقف، ولما كانت الرغبة لا تزال باقية، فقد أقاموا من الأنظمة ما ينفرهم، لكي يخلصوا أنفسهم من سحر الرغبة الخداع. فاليوجا وممارسة طقوس زن Zen(*)، والمسلك السلبي للصوفيين، كلها تقوم على هذا النفور من الجذب المباشر للقيمة الطبيعية.

والآن فمن الجدير بالملاحظة أنه بينما هذه الأنظمة المؤدية إلى النفور في الهند والشرق الأقصى تدفعها رغبة في الهروب من المعاناة حتى ولو بلغ بها الأمر الهروب من الوجود نفسه، فإن النظامين العظيمين اللذين تحولا تجاه الغرب كانت لهما دوافع مختلفة للغاية. ولم تكن تملك الرواقية ولا المسيحية تجنب المعاناة؛ إذ كانت تشغلهما صفة الشخص وحاله إلى درجة كبيرة جعلت منهما مخدراً نسبياً للآلام واللذات. فكان الرواقيون يطلبون الحرية الباطنية وضبط النفس – إذ كان امتلاك تلك الصفة البشرية الشامخة وهي عدم القابلية للانثلام هو الذي يجعل الحياة جديرة بالعيش – ولكي تكتسب هذه الصفة كان من الواجب أن تعرف الرغبات الأكثر مادية مكانها. أما

(*) طائفة يابانية تنتمي إلى المذهب البوذي وأتباعها يدعون إلى رياضة النفس بالتأمل والاستنارة عن طريق المعلومات غير المنطقية المتناقضة "المترجم".

المسيحيون فكانوا يطلبون تجنب الخطيئة، لكي يكونوا لائقين لعام آخر. ومن أجل أن ينالوا هذا الخير المادي الذي كانوا يشعرون به في خيالهم وكأنه موجود على الغالب، لم يكونوا فحسب قد تحولوا شطراً عن الأشياء "التي تجد في طلبها الأمم". وهم ينظرون إلى هذا العالم في ازدراء، وإنما غالباً ما كانوا كذلك متعطشين حقاً للمعاناة – تلك الصور من الاضطهاد والاستشهاد التي كان معلمهم قد وعدهم من قبل بها ثواباً، كما أسماهم المطوبين إذا ما تعرضوا لها!

فليس أمامنا إذن، في كل من الرواقية والمسيحية إلا تجربة في الانفصال (الانفصال عن كل المتع التي تخلقها المواقف رغبة في تحقيق نوع من الخير الكامل الكلي الذي يتضمن التكامل الذاتي)، أقول تجربة تم تنفيذها في بطولة على أيدي أعداد وفيرة من الأفراد، وانتقلت بروحها إلى فترة تكوين أوربا.

وكيف سارت تجربة الانفصال هذه؟ لقد كانت، إذا ما تمسكنا بنصها الحرفي، تجربة فاشلة. وأصبح من الواضح أمام العقل الأوربي أنه يستحيل على الإنسان أن يرفض المتع الحيوية والاجتماعية ويحتفظ بقيمه في الحياة. وكانت هذه الفترة كلها نوعاً من كابوس الاهتمام بأمور العالم الآخر الذي أخذنا نضيق منه الآن فحسب.

وعلى حقيقة هذا الفشل يتفق الجنس البشري الآن اتفاقاً تاماً، وأصبح هذا التعبير واحداً من التعبيرات غير الصالحة في لغتنا. وعندما يسجل ماركس وباكونين اتهاماً للدين، فإن هذا هو ما يجذب انتباههما ويشده. فالتحول أو النفور يتم في غاية الإتقان، ولكن لا يزال علينا أن نتفق على علة الفشل

ومداه. فلنتطلع قليلاً إلى وجه من التاريخ لم يسجل البتة، ولكنه أعمق من تاريخ الأفكار، ألا وهو، تاريخ الشعور والتأثر – الشعور السائد بالمذاهب والحقب.

وكانت الرواقية تطلعا حيال عدم التأثر استناداً إلى الخوف من الانفعال، أو قل كانت هي رباطة الجأش القائمة على انزعاج ثابت أولى – هو الخوف من التعرض للاضطراب والتهيج. ولم تستطع الرواقية أن تعمر لأنها لم تكن متقلبة غير ثابتة باطنياً فحسب، وإنما لأنها كانت كذلك، بالنسبة لكل فرد، مقفرة وحيدة – مقفرة بشكل لا يحتمل.

وإن الذات التي تضبط نفسها، وتحترم نفسها، الذات الفخورة برباطة جأشها، والمتحررة من الخوف، والجامدة في أحكامها عن القيمة، مستمتعة لحظة بعد لحظة بالسيادة الخاصة "بقوتها العقلية المسيطرة" – هذه الذات يجب كذلك أن تكون متحررة من أية اتصالات يمكن قطعياً أن تعكر صفوها.

فالحياة يجب أن تستمر، ولكنها تسير بالقاعدة والعلاقة، وليس بالدفع. أما الحياة التي تخشى دوافعها الخاصة فهي شيء أقل من الحياة، وشيء يوصف بأنه أقل تحرراً.

وهكذا نجد أن الرواقيين – العظام، المحافظين، المنفصلين، المنفردين، الأبطال، ينطلقون من سجونهم الباطنة ويسعون وراء صحبة مثلى كصحبة القدر، أو صحبة زيوس، إن لم تكن صحبة البشر "أرشدنى، يازيوس، وأنت، يا قدر!" وتميل الرواقية من جانب تجاه الغيرية (الإيثار) ومن جانب آخر تجاه التصوف (مذهب الحلول) الذي هو هروب من الوحدة إلى الأوحد!

وقد كان الهدف الوحيد من هذا هو كسب عون إلهي أو خلقي معين في العزلة والانفعال، وليس الحصول على وفاق حقيقي خالص مع هذا المحيط البشري من التوفيق والجور العارضين. فلم تستطع الرواقية أن تربط نفسها بصلات، وكحركة، لا كتأثير قوي، خبت وتلاشت.

أما الانفصال المسيحي فقد عمر مدة أطول – لأنه راجع جزئياً، فيما أحسب إلى أنه، كان متقلباً غير ثابت بطريقة أخرى.

فقد كان إيثاره، بغير شك، عوناً خلقياً متبادلاً في سبيل الاهتمام بأمور الدنيا الآخرة، ولو أنه كان يتضمن عنصراً غريباً من عدم الثبات والاتزان. فكان على المرء أن يعطي الآخرين أقداحاً من الماء البارد بينما يعتبر هذه الأقداح عديمة القيمة بالنسبة لنفسه. كما كان على المنتفع أن يكون راغباً في قبول ما استحق المعطى عليه أجراً إذا ما تبرأ منه. وكان المسيحي يرفض طبقاً للعقيدة أن يقاتل من أجل اهتماماته الدنيوية، على حين كان الخير الدنيوي الذي يخص الآخرين جديراً بالتقاتل من أجله. وهكذا أنجبت المسيحية، بمعاونة الرواقيين (ولو أنه كان يصحبها مشاكسة وإصرار لم تظهرهما الرواقية بتاتاً)، أقول أنجبت نظاماً عظيماً من الحقوق المدنية – من المؤكد أنه نسل عجيب في رأى من ينبذون العالم!

ولما انتهت العصور المديدة من العزلة والانفصال وبدأ مذهب إحياء الثقافة القديمة يدافع مرة أخرى عن قيمة الأشياء الدنيوية، وجدت المسيحية نفسها قد بلغت من قبل منتصف الطريق في جانب التمرد. وكانت الروح العلمية السائدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر من أحد الوجوه نقضاً للازدراء المسيحي المبكر لحكمة هذا العالم، ولكنها من وجهة أخرى كانت

نتاجاً لهذا الانفصال نفسه. أفلم يكن هذا الموقف التجريبي تجاه الطبيعة سوى تطبيق جديد للإيثار؟

إن رجل العلم يجب أن يفقد حياته التي تتميز بأنواع بدهية من التعصب والانحياز لكي يجدها في صورة السيطرة على الطبيعة.

فماذا إذن قد أظهرت هذه التجربة في العزلة والانفصال؟ إن ذلك الانفصال سفسطي، وباطل، وسقيم، وبالرغم من أن هذا هو الاستدلال العادي، فإنه استدلال سطحي، إذ أن مثل ذلك الاستدلال يرتد بنا إلى عالم الرضا والقناعة بما تأتي به المواقف – وكأن شيئاً لم يعرف أو يدرس من قبل. ومن العقم أن نرتد إلى تلك الحالة التي تتميز بمجرد انتهاز الفرص الطبيعية الإيجابية وما يصحبها من رضا وإشباع للطبيعة الغريزية. ولم يكن اليأس نفسه الذي نشأ عنه هذا الاهتمام الهائل بأمور الدنيا الآخرة إلا دحضاً تجريبياً لكفاية الحياة ذات الاتصالات والعلاقات! وإذا لم يكن جاس مرحلة الانفصال المبكرة قد أظهر شيئاً آخر، فقد كان على البشرية أن تكتشف أن الأغنام الحلقي بصفة الذات قد يصبح قادراً على الاستيعاب والاستغراق إلى حد أنه يقصى، أو حتى يقلب، وجهة النظر الطبيعية تجاه المعاناة. فقد دخلت وجهة النظر الخاصة بالانفصال إلى الحياة البشرية لتبقى.

وبالرغم من ذلك فيجب أن تبقى (وجهة نظر الانفصال) في صحبة وجهة النظر الخاصة بالاتصال. والنتيجة الصحيحة لهذه التجربة الغريبة، كما عرضتها، هي أن الانفصال والاتصال تربطها معاً علاقة بكيفية ما. ذلك أنه لا قيمة للمعيشة إذا لم يصحبها اهتمام قلبي بالعمل، ولا يستطيع أي إنسان أن يعمل من كل قلبه في عالم يجب عليه أن ينظر دوماً إلى قيمه وواقعه بالشك

أو الإنكار وما هو إلا مبدأ الثنائية الذي تؤكده هذه التجربة. ولو أنه بوضح كذلك شيئاً من العلاقة التي يرتبط بها معاً الاتجاهان المتعارضان للمعنى. وذلك لأننا نلاحظ أن الذات المنفصلة وحدها هي التي تتميز بالقدرة على الاتصال الناجع.

وإذا ما فكرنا فحسب في المتعة التي تلازم الموقف، فليس المهم هو أحسن من. يميز مذاق الطعام. ولكي يستمتع الفرد، عليه أن يكون طليقاً، إذ أن الشخص الوحيد الذي في وسعه أن يستمتع متعة كاملة هو الذي لا تكون المتعة ضرورة له! وكذلك فالشخص الوحيد الذي يصلح لأي نشاط، أو منصب، أو ثقة، أو صداقة هو الذي لا يكون ذلك الخير بالنسبة له هو الخير المطلق الذي لا غنى عنه. وأفضل إنسان يعيش مثله مثل الرياضي الحق الذي يعامل كل. مباراة كما لو كانت هدف الحياة الأوحد، ومع ذلك فعندما تنتهي، لا يتفاخر أو بتخاذل بالنجاح أو الفشل. فالانفصال يجب أن يكون خالصا حقيقيا لكي يكون ناجحاً.

وإذا ما كان حقيقياً خالصاً، فإنه لا يؤدي فحسب إلى شهية صحية للأشياء المتمشية مع المواقف، إنما يؤدي ذلك إلى الخصب والإثمار – أي الحذق في إبداع تلك المتع التي تميز الحضارة. ولم تكن الحاسة التي فسرت بها طرق العلم وأدركت وحققت به قوانين الطبيعة إلا نتيجة مباشرة لذلك القمع السابق لمدة. طويلة. ولا تستطيع أية عقلية لم تكتسب قدرة مشابهة على نسيان النفس أن تأمل الاستمرار في القيام بأعمال عظيمة في العلم الطبيعي.

وهكذا، من غير قصد، خلفت الرواقية والمسيحية في أوربا عنصراً من

البشر قادرين إلى درجة لا مثيل لها في التاريخ على التعامل مع الظروف والحالات التجريبية – فكان منهم المستمتعون الحاذقون، والمدبرون الأكفاء، والحكام القادرون، والمفكرون المتابعون ذوو العقول السديدة، ومطورو الصياغة الفنية، ومبدعو الآداب والفنون. ولن تكون إلا فلسفة تاريخ عمياء جاهلة تلك التي تفرض أن هذه الميزات العظيمة العديدة ما هي إلا نتاج العصر، أو المناخ، أو النظم الاقتصادية، أورد فعل الخرافة. وقد كان نظامهم في العزلة والانفصال هو الذي منحهم هذه القوة التجريبية!

وقد كانت الظروف النفسية لذلك الخصب فوق العادي موضوع تأمل طويل من جانب المؤرخين والفلاسفة. ولا يمكن أن تكون هناك بصيرة نافذة إلى هذا الموضوع مادام المرء يعتبر ظاهرة النهضة مجرد تمرد بشري. ومن الواجب على الأقل أن يكون هذا واضحاً: وهو أن الانفصال أو الاعتزال قد دخل هنا في تعاون مرفق مع الاتصال. وتنحصر مشكلتنا بوجه عام فيها يمكن أن يعنيه مثل ذلك الاعتزال الطبيعي الحقيقي الخالص الذي لم تحدده بحق الرواقية الأولى ولا المسيحية الأولى.

كيف يتطلب الاتصال انفصالاً

١- مفهوم اللّه

إن القول بأن هناك شيئا مثل ذلك الانفصال العادي عن متاع الدنيا يعني واحداً من اثنين، فإما القول بأن لهذا المتاع قيمة ضئيلة نسبياً، وأن اهتمامنا به ينبغي أن يقل بأية كيفية، وإما القول، من غير ما انتقاص من قيمته، بأن هناك انحرافاً طبيعياً في السعي في طلبه.

وقد هيأنا السياق السابق لرفض البديل الأول، إن لم يكن قد أعدنا الاستخدام الثاني. وإن انفصالا يعتمد على احتقار القيم "الدنيوية" أو "البشرية" لهو. انفصال غير سليم، شأنه تماماً شأن أي اهتمام بحت بأمور الدنيا والآخرة، فهو اهتمام غير سليم. ولكن، إذا كانت القيم البشرية ثمينة، فلم ينبغي أن يكون هناك أي "انحراف طبيعي" – مادامت الغاية هي، بالتحديد، شيء بهدف إليه، كما لا يبدو أن هناك أية فضيلة في الاقتراب من الهدف بالتراجع بعيداً عنه، أو في سلوك طريق متعرج للوصول إليه؟

(أ) الصورة الخادعة للقيمة (المحلية):

وتنحصر الإجابة في الحقيقة التي تقول إن المتع المتعددة التي نسعى وراءها ليست هي ذرات من القيمة منعزلة ويمكن الإحاطة بها.

فهي قيمة أو صالحة أو جيدة، إلا أن جودتها ليست في ذاتها فحسب، فهي لا تزيد على قيمة الورقة المالية التي توجد في نفس الورقة باعتبارها مستنداً من الورق يمكن جسه ولمسه. فالصورة الخادعة للقيمة الموضعية أشبه ما تكون بالصورة الخادعة للوزن الموضعي: فيبدو أن وزن الجسم حال فيه متحد به – وإلا ففي أي مكان آخر ينبغي أن يكون الوزن؟ ومع ذلك فكل هذا الوزن يمكن أن يتلاشى من غير أن نخدش سطحه، إذا ما استطعنا نحسب أن نفني جميع الأجسام المحيطة. والآن فلنتأمل نوعا من القيمة مثل جودة الطعام، ولنفرض أن مكان الجودة في داخل المأكولات والمواد الغذائية: فعندئذٍ لن تقوم شهياتنا المتغيرة بأية وظيفة، ومهما تكن الكميات التي قد نستهلكها، فسوف يحتفظ الطعام بنفس "جودته". ولكن حيث إن لهذه الجودة، في واقع الأمر، علاقة واضحة بأشياء كثيرة من بينها السمحة،

والجوع وعادات الجسم، فإننا لا نستطيع أن نحدد مكان الجودة في المادة الغذائية.

(ب) المبدأ العام للنسبية بالقياس إلى القيم:

يوجد، في واقع الأمر، مبدأ عام للنسبية فيما يتعلق بالقيم. ويتضمن هذا المبدأ شيئين:

الأول، هو أن الخير كله خير للذات. ويتبع ذلك أن حالة بهيجة حساسة تميز الذات نصبح ضرورة لازمة لأية متعة مهما يكن نوعها، وبدلاً من الاندفاع رأساً إلى الاستمتاع، فإنه من الضروري من وقت إلى آخر أن نشعل من جديد نشاط وحس الذات التي عليها أن تمر بتجربة الاستمتاع.

أما الثاني، فهو أن أي خير خاص ليس إلا، ويحس أنه ليس إلا، حالة علاقة صحيحة كاملة بين المستمتع وعالمه. (ونحن على دراية بالغة بهذا في الأمثلة السلبية التي يعترض فيها نوع من القلق المنفصل والذي لا علاقة له بالأمر ظاهرياً، أقول يعترض طريق اللذات القوية المركزة جيداً في موضع خاص مثل الطعام والنوم.) والاستمتاع "بشيء طيب" هو دائماً طريقة خاصة للاستمتاع م "بالخير". لذلك قد تكون العناية الشعورية بهذا الحق الكامل شرطاً سابقاً ضرورياً لتقدير أي نوع معين من الخير.

وهكذا فإن ما نصفه "بالانفصال العادي" إن هو إلا النتيجة الطبيعية لإدراك ماهية الخير وأين يكون بطريقة أكثر صدقاً من المعتاد – أي بالتخلص من الصور الخادعة لمكانه العيني ولاستقلاله. والانفصال العادي هو انفصال بحول نظره من منع معينة إلى المصادر التي تحصل منها هذه المتع على قيمتها – فلا يبقى ووجهه منصرفاً عن الهدف م الدنيوي، وإنما يعود إلى هذا بتحمس جديد.

وفي هذه العبارة البالغة البساطة نجد التفسير الرسمي للتناقض المسلم به عالمياً والذي طبقاً له يثبت السعي المباشر وراء السعادة أو اللذة إلغاء نفسه وبطلانه. وهذا السعي الباطل لا يسمى بدقة سعياً وراء اللذة: إنما هو سعي وراء لذة في أشياء نوعية، وهو باطل لأنه يركز القيمة زيفاً في تلك الأشياء. كما أنه يعجز عن إدراك النسبية فها هو نسبي، والعلاقة فيما يتعلق بشيء آخر. وفي تعريفه لغايته تعوزه الحقيقة الموضوعية.

(جـ) الموضوعية المحسوسة:

ولكن ما هي "مصادر القيمة" هذه التي يجب أن نتطلع إليها؟ وهل تذكرنا مرة أخرى "بالخير المطلق" الذي نادى به أفلاطون، والذي تعتبر جميع المتع الدنيوية صوراً واهنة منه، والذي هو ما نطمح الروح إلى تأمله وهي صافية نقية؟

وبقدر ما يعني هذا أن هناك وحدة في كل خبرات الخير، وأنها حالة صحية تلك التي تذكرنا بهذه الوحدة، التي بدونها لا نستطيع إلا أن نصبح نفوساً حائرة، تحاول أن تخلط معاً من أجل حيواتنا مجموعة نافعة من المتع المتفاوتة – تكون الإجابة بالإيجاب! فإن تكامل النفس يعتمد على تكامل قيمتها.

وبقدر ما يعني هذا أن عالم القيمة المثلى كوحدة إن هو إلا عالم منفرد بتميز بالاكتفاء الذاتي (في حين أن القيم الجزئية ليست كذلك) – تكون الإجابة بالنفي! فليس هناك مثل ذلك العالم – ولا حتى في الخيال. وإذا كان إعفاؤنا من و هذا العالم و يمكن أن يتم فحسب عن طريق تأمل مثل عليا كتلك التي نستطيع نحن أنفسنا أن نستحوذ عليها ونوحدها، وتأمل مبادئ

إصلاح ورق كتلك التي قد أدركناها نحن أنفسنا، فإننا بذلك نكون قد عدنا إلى الدائرة التي كان ديوى، وأفلاطون، ودكتور يونج على وفاق فيها – وهي دائرة المثل الأعلى في صورة هدف معنوي مجرد.

ومثل ذلك المثل الأعلى، أو تلك الصورة المبتدعة لما قد يكون، أو ينبغي أن يكون، أو قل تلك الأداة المستخدمة في تشكيل الخبرة من جديد، لها قدرة محدودة على الطالبة بالاقتناع والخدمة، كما أن لها كذلك قدرة محدودة على استعادة التقدير الحرج. وليس في وسع ذلك المثل الأعلى أن يفصلنا بقدر كاف عما هو كائن. لأن ما هو كائن، مهما تكن عيوبه، قد أظهر ثباتاً عظيماً فيما بلغه من كيان: فهو يحرز الواقع في جعبته. وإلى جانب ذلك، فهو ليس مجرد مستقبل سلبي، ولكنه ينقد مثلى الأعلى بدوره، ويحسنه.

وصحيح أن المثل يطلق منفرداً عن الحقائق. وكل مجهود لتقدير حقائق الخبرة يجلب الحزن، ويؤدي إلى عودة إلى المثل الأعلى في صورة هروب وانتعاش: فالفن ودولة العدد الكاملة. قد يهيئان حلاً جزئياً "لعبادة الإنسان الحر". وكذلك أيضاً، فإن كل مجهود لتجسيم المثل الأعلى يجلب الحزن: إذ يقف المثل بعيداً عنا، يدعونا في مثابرة ويطالبنا في إصرار، ويحملنا جماله الخاص على الخضوع له. ولكنه مع هذا لا يقف جامداً لا يتغير! ذلك لأن الجهد الذي يبذل للتجسيد مهذب ويثقف المثل نفسه أيضاً. والوسائل التي نجدها ضرورية لكي نعطى أفكارنا تأثيراً تاريخياً ليست البتة مجرد "تعارضات": بل هي تعاون على فهمنا لما تعنيه الفكرة. فالتل الذي يبني أقل قدراً من المنزل الذي رؤي في المنام أو الأوهام، ولكنه كذلك أعظم منه بكثير.

ويتضمن هذا أن المثل الأعلى ليس مجرد اختراع قمت به شخصياً، ولكنه اكتساب بنوع ما. وهو كائن في العالم المادي، ذلك العالم نفسه الذي أنقده وأفصل نفسي عنه. وهو كائن هناك في صورتين، الأولى، في صورة مجسدة جزئياً، وهذا ما يراه هيمبل: فعنده أن العنصر الواقعي في تدفق التاريخ هو الجزء المعقول أو المثالي، والمثل الأعلى الذي قد أثبت ولو جدارة جزئية بظهوره إلى حيز الوجود هو مثل أعلى أصدق من العالم المنفصل البعيد الذي يتميز بالكمال المجرد. أما الصورة الثانية، ففيها فوق هذا يكون المثل الأعلى موجوداً بشكل مادي كنوع من التوتر يسود هذه الأشياء عينها، وكأنها في حرب مع نفسها، وغير راضية عن نفسها.

وتلقي فلسفة الحلول (كمذهب تأليه الكون، والوحدانية، والمذهب المثالي الموضوعي، وإحياء الثقافة القديمة) ضوءاً على نصف هذه الحقيقة.

فالحقيقة الواقعة الكاملة كلها كائنة داخل إطار العالم، والأشياء جميعها تشترك في الطبيعة الإلهية. ولكن هذه الفلسفة تعجز عن ملاحظة أن الحقيقة الواقعة الكاملة كلها كائنة كذلك في صورة عنصر توتر واضطراب، فالطبيعة الإلهية تختلف مع نفس الأفراد الخواص الذين تحل فيهم، وجوهر الخير يتبرم بردائه الواقعي و يكافح للخروج من غلافه، وعندما ننقد هذه الفلسفة فإننا (إلى حد ما) نسرد نقدها الذاتي الخاص بها، وعندما نلاحظ شيئاً حياً فإننا ندرك ما هو وما يهدف إليه معا، فوق ماهيته. أما المثل التي نعتبرها صالحة لشيء ما فمن المحتمل أن تكون قائمة على أسس سليمة إذا ما ناسبت نوعاً من التوتر ولاقت صراعاً داخل طبيعة الشيء ذاته.

وبقدر ما يكون هذا صحيحاً، فيما يتعلق بكلا الأشياء الجزئية والعالم

ككل، فإن النتاج البشري من المثل العليا يكف عن أن يكون مجرد ميل ذاتي إلى مكان خاص في الكون، يدعمه بوجه خاص عزم شخصي وعاطفة ذاتية مثل عبادة الإنسان الحر التي لا تتميز بالجرأة فحسب، وإنما بالتحدي والثور كذلك، إذ تصبح محاولة لتفسير القوة الداخلية الدافعة المسببة للإجهاد، والتوتر الذي يحدث داخل الأشياء. وتكف المثل العليا عن أن تكون ملكاً خاصاً لنا وحسب، وإنما تكتسب موضوعية مادية، كذلك. وكموضوعات مثالية، يضاف لذلك إليها فاعل، أي ذات تكرم وفادتها، فالعلم يعرف ماذا هو فاعل، إذ ينتقل موضع ما نسميه "الواقع" هو من الحقائق الخاصة تجاه هذا الكيان المادي، أو العملية التي يقوم بها العالم في صورة عمل مقصود. وهكذا ونحن نتأمل "الخير"، نتأمل "الواقع" كذلك. وسواء كان هذا أو لم يكن "مذهب فوق الطبيعة" الذي برهبه ديوى، فقد تكون مسألة اصطلاحات فنية، وإني أعتقد أن هذا ما ينبغي أن يعنيه. وعلى أية حال، فلا يمكن الحصول على تكامل النفس، متضمناً قوة الاتصال البشري الطبيعي، بأية اشتراطات أو حدود أخرى. أما انفصالنا الطبيعي فإن هو أول كل شيء إلا الجهد الذي نبذله لندرك ونميز "إرادة العالم" هذه الإرادة الموضوعية المادية، أو قل الإله الناقد المغير وليس فحسب العين الحافظة في قلب العالم.

٢- ديمومة الحياة

إن هذه المشكلة الخاصة "بانفصال عادي"، كما ذكرنا، تتطلب أول شيء لحلها الاعتراف بالواقع الموضوعي في باعث مثالي على الأحداث. وهذا الباعث أو العامل المثالي يظهر نفسه أولاً في الاستمتاع الذاتي عن طريق العالم الذي يضم خيره الخاص الذي أصبح أمراً واقعاً باعتباره عنصره "الحقيقية"، كما يظهر نفسه أيضاً في صورة كفاح موضوعي بعيداً عا تكونه

الأشياء متجهاً إلى ما يمكن أن تكونه. وبسبب هذا العامل الموضوعي لا يكون وحيداً في تمسكه "بالخير" ومساندته إياه.

ومع ذلك فلقانون الانفصال مظهر آخر سوف نحصل على رأي أوضح عنه إذا تأملنا معاً بدقة أكثر كيف يرتبط أي خير خاص يتلاءم مع الموقف بسياق الظروف التي تقترن بهذا الخير.

(د) قانون الآخرية التجريبية:

من المعلومات النفسية الشائعة أننا نعرف الأشياء جزئياً عن طريق مالا تكونه هذه الأشياء. فلو أن كل شيء ملون كان أخضر لعدت الصفة "خضراء" كل المعنى الذي تحمله الآن بكونها "ليست حمراء"، و"ليست صفراء"، و"ليست زرقاء". وبالرغم من أنه قد لا تزال هناك نظرية خاصة باللون، إلا أن هذه النظرية لابد ملتئمة مع النظرية الخاصة باللون الأخضر وتصبح أية كلمات أخرى من نافلة القول، إلا إذا استخدمت لأغراض التأمل والتفكير.

وهكذا فإن سباق أية خبرة، أو ما يحيط بها من أشياء "أخرى"، في حين أنها من جهة تنافس وإياها من أجل الرعاية والاهتمام، إذا هي من جهة أخرى تزيد في معناها. فهناك شيء أشبه ما يكون بمنافسة مشتتة مدمرة بين أشياء يمكن أن تثير الرعاية والاهتمام، كما يوجد كذلك نوع من الآخرية التي، وهي تقدم بدلاً وفرقاً، نتفق من جديد مع المعنى الخاص بالموضوع وتزيده. وكما حدث في تجربة السيد جلبرت نشسترتن، يجب على المرء أن يغادر "بترسي"، لكي يرى. بترسي (إحدى مقاطعات لندن العاصمة). فبينما هو في بترسي، وسط حقائبه، يصرخ قائلاً، "إنني ذاهب إلى بترسي – عن طريق روما، وفينا، و سانت بيترسبرج". أما العدو الرئيسي للمعنى، بعد الآلية الخامدة،

فهو التكرار، أو الرقابة النمطية، أو مجرد الإطالة الكمية. هذا واقتصار المعيشة الذكية على مادة موضوع محددة يعمل على انعدام طعمها، ذلك لأن مهمتها هي أن "تعرف مهمتها"، أي أن تنتج مجموعة من التصنيفات التي تعد لكل شيء عدته، ولكن ما إن تقام هذه التصنيفات بنجاح، ومن النجاح هنا هو القضاء على الجدة، حتى تتحول عمليات المعيشة إلى عناء وملل.

ومع هذا فإن إمكانية رؤية الخاص على حاله، هي كذلك إمكانية إدراكه وقد تحسن أو تغير، فالرحلة العقلية التي تفسر جوهر الشيء عن طريق المقابلة تأتي كذلك بالخيال الانتقادي، الذي تكمن فيه بذور الخصب والإنتاج، ذلك لأن نقطة ارتكاز الخصب إن هي إلا رؤية الخاص، تلك الرؤية التي بها يصبح كل ما هو طارئ حولها بارزاً أخاذاً: فرؤية الخاص كعينة حقيقية يمكن أن تصبح خلاف ذلك هي الخطوة الأولى في تدبير واقعي لانحراف، أو قل لشيء جديد في العالم، إذ أن تجربة شيء آخر، هي أحد الشروط اللازمة للابتداع، أو قل اللازمة كذلك لآخرية أبعد وأكثر.

لذلك نلاحظ أن عصور الاختراع العظيمة غالباً ما كانت عصور ارتياد آفاق جسمية أو عقلية جديدة. وتنزع الحضارات، وهي أنبل ما أنتجه الفكر البشرى، إلى تغليف أعضائها بسحر الوحدة الكاملة، وما يتبعها من ضرورة، فصفاتها المميزة لا يحس المرء أنها غريبة خاصة، ولكنها، تحت تأثير مغنطة التواتر الذي لا يتغير، تتخذ لنفسها هيئة ونغمة الثبات البديهي العام. والهروب من مثل ذلك الرسوخ والثبات، سواء بالترحال أو بالتجارة أو حتى بالغزو، هو أشبه. ما يكون بجميع أنواع التحرر التي تسبب الاضطراب العميق، وبالرغم من ذلك فإن تواترا ملائماً لمثل تلك الهزات الخاصة بالآخرية إن هو إلا شرط يشجع على النشاط الحيوي لأية ثقافة، كما أنه ضرورة، كما يتوهم المرء. فهل

هناك شيء مشابه يمكن أن يستقم مع انشغالنا العقلي بالمميزات العامة الشاملة الخاصة بهذا العالم الواحد، وما يتميز به من خصائص الفراغ، والكتلة، والطاقة، والنظام؟

وإني أعتقد أنه ليس أمامنا أي مجال للاختيار سوى تعميم مبدئنا ونظريتنا. فالخصب في كل ما هو جديد مطلوب لو قدر لأية خبرة موصولة أن تحتفظ بمعنى مثل ذلك الذي تحمله، بل وأكثر من هذا لو قدر لها أن تصل إلى معنى مثل ذلك في مقدورها أن تصل إليه، وإذا كان هذا صحيحاً، فينبغي إذن أن يكون لكل خاص آخر واقعي كذلك. أما الخيال الفارغ فلا يصلح، كما لا تصلح مجرد المقولة المنطقية بالآخرية، فالقاعدة المنطقية التي تقول إن لكل "هذا" خاص يوجد "آخر" يمكن إدراكه إن هي إلا تصريح غفل لإدراك مثل ذلك الآخر إذا ما استطاع المرء. وهكذا فإن "عالما آخر" واقعياً مادياً يصبح أفضل حالة ملائمة لخصب العقل النشط بالنظر إلى هذا العالم، لو أنه تحرر من المنافسة المفسدة.

وعندئذ يكون الخيال مشغولاً على الدوام وينتفع بهذا التصريح المنطقي، ويقدم لنا رسوماً تخطيطية وأوصافاً مختصرة، ليست خاصة فحسب بلغات أخرى، وبلاد أخرى، وأنواع أخرى من الهندسة والجبر، وإنما كذلك خاصة بنفوس أخرى، وحيوات أخرى، وعوالم أخرى. ويملأ الخيال هذه الخطط المنطقية بالصور التي يعرف نوعها الطارئ – جاعلاً منها أساطير خرافية ورموزاً لما يعتبره حقيقياً واقعياً. ولا يصر إلا على عنصر واحد بذاته من مكونات هذه الصور الخيالية، ألا وهو أن عالمه الآخر من المؤكد أن يصبح بحق "آخر" (يفوق العقل) بالنسبة لأي خاص يمكننا أن نصفه "بهذا" وليس البديل سوى عجز نهائي في الخصب، وقانون القيمة الخاص بالطاقة المتاحة،

وهو يهدد أية قيم نستمتع بها الآن باتجاه تدريجي إلى الاختفاء، أو قل العدم.

(هـ) الآخرية الزمنية أو ما وراء الخبرة:

إن ما نتتبعه إن هو إلا القانون الذي يقول إن قرينة تجربة القيمة قد تكون، وعادة ما تكون، عاملاً يساعد على زيادة قيمتها وليس عاملاً مزاحماً يحط من قدرها.

وتستقم هذه القاعدة أيضاً عندما تكون القرينة المفروضة صورة "أخرى"، أي صورة جزء لاحق من الزمن، أو قل "حياة مستقبلة".

وكثيراً ما يقال إن المدة لا علاقة لها بقيمة التجربة فما له قيمة ليس هو الكم (المد) الزمني، وإنما هو الكيف. وعلى هذا الأساس فإن هدف الحياة هو أن تظفر بنوع من فهم "القيم الخالدة"، وأن تقنع وترضى بما تحصل عليه في هذا المجال. ولا يضيف الاستمرار في العيشة شيئاً إلى قيمة أحسن لحظات المرء، ولذا فإن الانتقال بعد تلك اللحظات المفضلة إلى لحظات مجدية قيمة إن هو إلا حط من قدر السمة الكلية لحياة المرء. وهكذا فإن الرغبة الملحة في البقاء الدائم ليست إلا علامة على عدم الأهلية للبقاء، فإن الطريق الوحيد لكي يكون المرء آهلاً للخلود ينبغي أن يتمثل في عدم الرغبة في الخلود.

ولو كان هذا صحيحاً. فإنه ينبغي للحياة أن تسير في سبيل التقدم نحو ذروة ما من التقدير. يتبعها الخمود والانتهاء مباشرة. ذلك لأن التطلع إلى الوراء، ولو للحظة. إلى قمة حياة الفرد، إن هو إلا اعتراف بأفول نجم الفرد في الوقت الحاضر. وفي الحقيقة يوجد إشباع جمالي عندما ينتهي الفرد عند

أروع نغمة وأفضل شهرة، كما يوجد عدد معين يظلل الشعور بأنه لا يمكن أن يعقب أية خبرة عظيمة حقاً إلا فقد وخسارة.

ولكن لم نخشى العاقبة؟ ليس لأن العاقبة هي ما هي – فنحن لا نعرف شيئاً عن ذلك – وإنما لأنها شيء ما دخيل يدمر التأمل في الماضي الذي يرتبط بلحظة رفعة وسمو.

ولا تتطلب الخبرة العظيمة خمود الشعور، وإنما تتطلب وقتاً مطولاً خالياً تستوعب فيه ما حدث. وهكذا نجد أن الفكرة القائلة بأن الوقت لا علاقة له بالقيمة تناقض تماماً القانون السيكولوجي الخاص بالمعنى! فالخبرات الشديدة الحادة قد تكون قصيرة الأمد، ولكن التطلع إليها ثم تذكرها يستغرقان وقتاً طويلاً. ومثلها مثل البناء الفخم، تتطلب منظراً ملائماً يحيط بها، ويعمل الشعور على تزويدها به عن طريق الإسهاب في الوقت الخاص. أمله الذي لا يعكر صفوه شيء.

وقد يثار الشك فيا إذا كان هناك تناقض عندما نتحدث عن خبرة أو تجربة عظيمة "في لحظة ما". ذلك لأن المفاجأة بوجود العظمة لا تعني استيعابها، فالجبل لا يترك تأثيراً مباشراً عن الضخامة والامتداد – إذ يتآمر مع صور البعد الخادعة على إخفاء أبعاده ونسبه، فلا نعرفها إلا عن طريق الرحلة والتسلق. وهذه هي الحال أيضاً مع القانون الخاص بتجربة القيمة، وبالنسبة لعقولنا المحدودة. فإذا كان من الواجب أن ندرك ما هو جليل وسام. فإن إدراكه يجب أن ينشأ من خلال تاريخ أشياء أقل قيمة. كما يجب أن نذكره ونربطه بتلك الأشياء جميعها.

فالتوقف، إذن. عند نقطة بلوغ أي هدف هو فقدان المعنى التام لذلك

البلوغ. وعلى ذلك فمن مجرد منطق المعنى. لا توجد أية لحظة يمكن أن يتوقف عندها لوجود. الشعوري بطريقة مناسبة. فلو أن هناك شيئاً مثل "القيمة الخالدة" التي يمكن أن نصل إليها نحن غير المخلدين. لتطلبت بحق وقتاً غير محدود لتحقيقها.

(و) بقاء الدلالة التاريخية:

وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة المدة هذه مسألة الدوام. التاريخي للذات السائلة، ويتجمع المعني بقدر ما يجمع السؤال الذي نصر عليه خلال زمن الإجابة الخاصة به. فبعض الأسئلة تلازم وجود الفرد، مثل هذه الأسئلة: "ماذا أكون؟". و"ما هو العالم؟"، "وما هو الخير"؟ والذاتية الشخصية تصنعها ذاتية هذه الأسئلة (لا تماثلها) متخطية ثغرات الشعور.

ولا يشغل دوام الذاكرة الذاتية التي تميز النفس. وإنما بنظم تطابق محتويات الذاكرة مع الأسئلة الدائمة الخاصة بها. وتعرض طبيعة الذات نفسها في طبيعة الذاكرة، إذ أن الذات تصنع ذاكرتها الخاصة باختبارها الغريزي لما تعتبره هاماً قيماً، من المعلومات التي تصلح إجابات نهائية لها.

كنا نقول إن هناك مباهج ظاهرة وذروات سامية من الخبرة بين هذه الأحداث التي نتذكرها. وما هذه إلا نصف القصة، إذ أننا نتذكر كذلك الشرور ومواقف الركود والكآبة. ولا يعني هذا أن لنا خياراً شعورياً في تذكرها. وبالرغم من أننا قد نفضل أن نخفيها تحت قناع، إلا أنها تبقى وكأنها زوار مرغوب فيهم ويتحدث عنها المحلل النفسي، أحياناً، على أنها تصر على بقاء نفسها ضد إرادتنا، وبالرغم من ذلك فليس لأي حدث أية قدرة على إبقاء كيانه الخاص. والحدث بصفته هذه يختفي ولا يستطيع أن يحتفظ به إلا العقل

وحده، ومع ذلك فيمكن أن يبقيه الولاء التلقائي للذات الفكرة نحو مشكلتها الخاصة. وما آلام الحياة وأحزانها وفضائحها – وهي ما نطلق عليها بإيجاز "شرور" الحياة – إلا في دقة تلك المظاهر الخاصة بالخبرة والتي لا تفهم – أو لما تفهم بعد.

أما المباهج والبصائر فتقدم الأدلة والمفاتيح الخاصة بمعنى الحياة، وباعتبارها وقتية فهي لا تشكل ذلك المعنى، ولكنها تشير إلى ما يكون شبيها به. وعلى ذلك يكون وضع المعاناة والشر في الذاكرة جنباً إلى جنب معها في صورة العبء الذي عليها أن تحمله في نهاية الأمر، لا أن تبعده. وتشكل كلها معاً السؤال الذي – لا تضمه الحياة – بقدر ما تكونه! فكيف ترتبط معاً بل وتندمج هذه الشرور وهذه المتع والمباهج؟

وإنها لقضية مسلم بها الآن أن هذه الإجابة لا يمكن أن يصل إليها سائل، آخر. وفي كثير من النواحي سيعرف الحلف ما يخفى علينا، ونحن نرحب بأن يلم خلفاؤنا فعلاً بتلك المعرفة التي هي أداة عملهم اليومي الخاص بهم. ولكن سؤالي – إذا لم أحصل أنا الذي أثيره على إجابة له – فلن تكون له إجابة إطلاقاً. وقد يستمر شخص آخر وسوف يستمر في المشكلة العامة بشكل ضمني. وقد يصل إلى الإجابة العامة المتضمنة في مشكلتي. ولكن مشكلات المعنى والحق ليست أموراً عامة فحسب، وإنما هي قضايا تنبثق من خبرة خاصة، وإذا ما انفصلت عن تلك التجربة، وتلك الذاكرة، وذلك الضيق، وذلك الظلم. فإنها تصبح فارغة عقيمة.

وينمو المعنى خلال الزمن، ولكنه لا يستطيع أن يصبح عظيماً. أو ينمو البتة. إذا ما انتقل من الأواني التي كان بها وكأنها قد سكبت في مجموعة

أخرى. فما التاريخ الأول الخاص بسؤال إلا جزء من ذلك السؤال. ولذا بصبح ضياع بدايات الأسئلة المقدمة إلى العالم خسارة للمعنى لا يمكن تعويضها. وهكذا يتطلب المعنى دوام الأسئلة الشخصية، ليس فحسب لأن السائل بريد المستقبل وإنما كذلك لأن المستقبل يريد السائل، فالمعنى في حاجة دائمة إلى ماضيه الخاص لكي يكون ما هو بذاته، وهو أشبه ما يكون بالسلسلة العددية التي لا تصلح نمطاً للعد إذا ما اقتضبت منها الأعداد الأولى.

وملاحظتنا الوحيدة هي أنها لا يمكن أن تعالج أو تصحح بمحاولة إلغاء قرينة "هذا" العالم، على فرض أن الجهد المبذول للوصول إلى العدالة الإنسانية يمكن عندئذٍ أن يقوي ويشتد. وهذه هي أغلوطة الدراسات الإنسانية جميعها وكذا أغلوطة العداء الماركسي الشائع لدين الاهتمام بعالم آخر. أما السعي من أجل العدالة فلا يبقى عنفوانه الكامل إلا إذا كان من المفروض أن الناس غايات في أنفسهم، يستمتعون بهبة شرق الحق، أحرار ولهم إمكانيات لأحد لها. فإذا أنت وضعت حداً حول الإنسان عند موته، وقطعت كل أوصال طموحه، وأخمدت أنفاس كل مشاكله الكبيرة، وأبطلت كل مطالبه، وأعلنت أن كل ما لم ينجزه صفر بالنسبة للكون، فإنك بذلك تقطع أيضاً عصب كل هذا الاهتمام بالعدالة. فالإنسانية تحاول أن تقترض من أجل حماستها وحرارتها لخير الإنسان قيمة. فطرية كامنة في الكائن البشري الفرد يمنعه مكان حلولها من تملكها. فإذا لم يكن الكائن البشري دائماً، فلن يستطيع حاضره أن يحمل المعني الخاص به ولا أن يحتفظ بقيمته.

أما وقد بلغنا هذا الحد فهناك ناحية من تأملات أفلاطون يبدو لي أنها تنير العقل. ففي الأغلب أن أفلاطون يؤكد سهواً الانطباع العام بأن الاهتمام الواضح بالخلود بنزع إلى الاستخفاف بالوجود الراهن. وفي رأيه أن هذه ليست علامة من علامات الخطأ. فمن وجهة نظره ينبغي ازدراء هذا الأسلوب في الحياة. تماماً بقدر ما هو أسلوب ناقص معيب في الواقع من الأمر. وهو يعكس نظريات أورفيوس وفيثاغورس التي نصبح الروح طبقاً لها، وهي سجينة هذا الجسد. على سجيتها إلى درجة كبيرة. إذا لم يتدخل في شأنها العقل أو تدنسها الرغبة. وقد لاقى ما قدمه أفلاطون من أدلة الخلود معاملة قاسية على أيدي الفلاسفة اللاحقين. وكان أولهم أرسطاطاليس الذي أوضحت صورته المقنعة للاتحاد العضوي بين الروح والجسد أن الكيان الموحد البسيط الذي أثبت أفلاطون أنه غير قابل للطعن أو التجريح، لا يمكن أن يكون شخصاً مادياً دائماً – ولكن من قبل أرسطاطاليس، اختلف أفلاطون نفسه مع أفلاطون لأنه لو كان اتحاد الروح مع الجسد، كما يدعي، نكبة وسقطة، لما كان هناك سبب كاف يدعو للميلاد، بل ولكان السبب أضعف كذلك ما دامت الروح تهرب عن طريق الموت من كد الجسد وعنائه، لكي تستأنف وجوداً تجريبياً. وبالرغم من ذلك. فمن الواضح أن الوجود البشري ليس أمراً عديم المعنى في رأي أفلاطون. وعلى ذلك فليس في وسعنا إلا أن نستخلص أن هناك عنصراً لم يكتمل في تفكيره.

وهنا في هذا المقام نجد أن أساطير أفلاطون تفضل حججه، وتمثل بشكل أكمل أفلاطون الحقيقي. معتقداته كائنة – ثابتة، أما حججه فهي أفكار طارئة. ولنلخص إذن، في حرية وجرأة بالغتين، فحوى الخيال

الأفلاطوني السديد فيما يتعلق بهذا الموضوع.

تمضي الروح بعد الموت متسعاً من الوقت في العالم السفلى، مارة عبر مغامرات وتجارب واختبارات متباينة. ثم يحين الوقت الذي يجب فيه أن تعود إلى الأرض. وعليها أن تختار نصيباً جديداً من بين جملة قد بسطت أمامها. وينبني اختيارها على أساس تلك الأفضليات التي قد تولدت عندها من حياتها أو حيواتها السابقة، وبخاصة طبقاً للآثار التي تركتها مساوئ تلك الحيوات. فيقع اختيارها على شيء مختلف! وبعدئذٍ، بينما هي تجتاز سهول النسيان، إذا بها تنطلق إلى ميلاد جديد متخذة نمطاً معينا من العمل في الحياة من اختيارها الخاص.

وينحصر احتمال الصورة في أن هذا المصير الجديد يفشل بدوره في جلب المرضى الذي كانت الروح قد منت نفسها به. وتتبع ذلك مرحلة جديدة خاصة بتقدير القيمة، وموت جديد، واختيار جديد، وتجربة أخرى في المعيشة.

وفي هذه العملية، بما لها من أثر شديد، نرى توا أن المعيشة التجريبية قد اكتسبت معنى إيجابيا بالنسبة لأفلاطون. فينبغي أن تعتبر الحياة مسرحاً للتربية الذاتية في أثناء عملية إدراج الروح المعنى الخير. والطريقة التي تتبعها منطقية، طبقاً لما يلائم تربية عامل حر. وفي كل حياة تمنح ما تعتقد أنها في حاجة إليه، وهكذا يؤدى بها هذا إلى إدراك ما تريده حقاً، وذلك عن طريق التقويم التدريجي لفروضها الناقصة. وقد تتطلب هذه العملية بالنسبة لروح عادية ما يقرب من عشرة آلاف سنة، في حين أن الفيلسوف الذي يتخذ منها عملاً – كما يقترح أفلاطون مازحاً – قد ينتهي من حلها في ثلاثة آلاف عام!

وعلى أية حال، فلا تكتسب هذه المرحلة، أو هذه الحياة، معناها إلا عن طريق الاحتيال بأن العملية ينبغي أن تتم وتستكمل. فبدون الكل، يبقى الجزء ولا معنى له.

وفي هذا المقام تمثل الصورة الخيالية الأفلاطونية نظرية المعنى التي أقدمها هنا: وهي أن الخلود طبيعياً إن هو إلا إضافة إلى مغزى المعيشة الراهنة، لا إسقاط منها. ويمكننا بمعونة أرسطاطاليس ومن يتبعه من المفكرين أن نضيف درجة أعظم من المادية إلى هذا المعني الخاص بالعنصر التجريبي في التفكير. ونحن نرى أن أفلاطون كان مخطئاً عندما افترض أنه يمكن أن تكون هناك أية روح من غير ما جسد أو يوجد أي كال للفكرة من غير ما تمثيل وقتي. كما أننا نرى أن الوجود هو نفسه عنصر كمال، وأن الفكرة التي تسهم في الحقائق هي مثل أعلى أعظم من الفكرة المنفردة عن الحقائق. وبقوة هذا يمكننا أن نجزي على نص آخر لذلك المعنى الكلى لعملية الزمن التي تمنح نفسها للأجزاء.

ولا يتعلم الفرد ماهية كونه ذاتاً عن طريق محاولة خطوط سير وعمل مختلفة في الحياة واكتساب الحكمة خلال الفشل فحسب، وإنما عن طريق بناء ذات كذلك، وهي عملية ليست إلا محاولة تجاه تجسيم الحقيقة.

وتتفق جميع ضروب الفكر على أننا، بصورة ما، نتعامل بهمة ونشاط، فيما نسميه "خبرة"، مع الحقيقة. ولما كان معنى كلمة "الحقيقة" هذه خداعاً، فإن كثيرين يفضلون أن يهملوه. وبالرغم من ذلك لا يقترح أحد له بديلاً، ومن أجل هدفنا الراهن فنحن لا نتطلب معنى أكثر غموضاً من الفرق الذي نفرقه جميعا بين معالجة الصوريات المصطنعة التي تنهار عند الاختيار، ومعالجة

الكائنات الحقيقية التي تجتاز جميع الاختبارات، أو قل الفرق بين الأفكار المصطنعة التي نحاول أن نطرحها والأفكار الصحيحة التي نحاول أن نكتسبها، أو إن شئت قل الفرق بين البصيرة الجزئية التي قد نقنع بها خطأ، والحكم الثابت الكامل الذي قد يتطلب جهداً لا يلين. فإذا ما كانت الحقيقة: الواقعة في ذلك العنصر من الخبرة الذي يصحح في مثابرة وإصرار النظريات الجزئية أو المصطنعة، لكنا، بالمعنى الذي نفهمه جميعاً، نتعامل مع الحقيقة الواقعة – وهكذا نصبح أنفسنا بهذه العملية شيئاً "واقعياً". وإني لاعتقد أن هذا هو بيت القصيد.

ومما لا شك فيه أن واقعاً معيناً يمكن أن يعزى إلى الشعور، لمجرد الحقيقة أنه موجود. ولذا كان ديكارت على صواب عندما أشار إلى أن النفس المفكرة لا يمكنها أن تقصى عنها جزءها الخاص بها من الوجود. ولكني أرى من وجهة نظري أن الواقع الذي تحرزه النفس في أي وقت إن هو إلا أساس تجريبي يقوم عليه اكتساب الواقع أو الحصول عليه في مستوى آخر.

فما الذي نعنيه، إذن، بالحصول على الواقع؟ إنا نصبح واقعاً نسبياً عندما نعرف الحقيقة ونتخلص من الصور الخادعة والأوهام. هذا صحيح، ولكن متى نعرف الحقيقة؟ إننا لن نتأكد منها حتى نستطيع صنعها. فنظرية معرفتنا هي نفسها نظرية معرفة الله كما يصفها لاكتانيوس بقوله: "هو وحده الذي بيده الأمر ويقرر المصير". وإذا ما نظرنا إلى عملية المعيشة وهذه الفكرة في عقولنا، في وسعنا أن نرى أننا، في واقع الأمر، نشكل العالم دوماً من جديد. وبعملنا هذا نقترب من فهمه، وخلال فهمه، نصبح واقعاً أكثر كمالاً.

وأول تشكيل جديد نقوم به يحدث في الذاكرة. فإن عالمنا يصل إلينا، فلنقل، عن طريق الإدراك الحسي وانطباعات الترابط أو التركيب والبناء بين هذه النقاط. وعلى هذا فليس هناك أي شيء ما ندركه هكذا لا نستطيع أن نسترجعه طبقاً لنظرية. ولكن أي قدر مما ندركه، يمكننا أن نسترجعه فعلاً؟ بضع لمسات بلوح لنا أنها ضرورية وهامة. وما مقدار جودة وصلاح هذا الحكم الاختباري؟ فلتحاول أن ترسم وجه أعز صديق لك في غيبته، وعندئذٍ بذكرك الرسم بالضرورة أن ذاكرتك قد قامت بعمل أقل كثيراً من العامل الكامل – فأنت أقل من "الواقع" بدرجة كبيرة فيما تعي. وبطريقة ما مثل هذه فإن نشاطي هو الاختيار المستمر لمدركاتي، لأنه يجب أن يكون مادياً محسوساً. وبالقدر الذي تصيبه هذه العملية من النجاح، تصبح مدركاتي واقعية بمعنى أنها تتلاءم مع الواقع، والدليل على ذلك أنني أستطيع أن أصور طبق الأصل ما كنت بادئ ذي بدء قد لاحظته وتقبلته فحسب.

وليس في وسعي الآن أن أخلق شيئاً من غير أن أخلق في الوقت نفسه نوع المجال أو المكان الدنيوي الذي يوجد فيه والذي يتفق مع وجوده. وهكذا فإن ما أخلقه يتخذ صورة مماثلة لعمل من أعمال الفن الذي أنتج فيه من مصادر ثروتي العقلية مكاناً وزماناً آخرين، وتنسيقاً آخر للأحداث والأشخاص، وخطوطاً تركيبية بنائية وقطعاً منبثقة من عالم آخر. وإن إنتاجي من "الخيال"، إن هو إلا تجربتي ورسالتي في الواقع، ويصدر ما أنتجه الحكم على نفسي. وبقدر ما أكون، في حالتي الشعورية، خالياً أو عاطفياً، وحشياً أو سطحياً، متلهفاً على ما يهز المشاعر، أو عاطفياً، سقيماً أو قل من وجه آخر غير واقعي، فإن روايتي أو مسرحيتي، صورتي أو أغنيتي، سوف تكشف وتعلن عن هذه الخصائص والصفات: وبقدر كاف من دماثة الخلق، قد يسعدني

الحظ أن أدركها بنفسي، وانتقل إلى ما وراءها. ومادمت قد بلغت حد إدراك طبيعة الأشياء، فلا بد أن أردها في صورة أو صيغة جديدة، ولكنها صورة مزيدة بإضافة جديد – هو التحسين الذي إن هو إلا "فكرتي"، والذي لم يفكر فيه أحد البتة من قبل.

ومن بين مثل تلك المبتدعات هناك واحد ليس هو إلا نتاج كل إنسان، أو قل هو العمل الخاص بكل فرد، في صورة خاصة هي هذه الذات التجريبية. وكل قرار يساعد في صنعها، ذلك لأن لكل عمل هدفه في صورة (أ) تغيير في العالم الخارجي، (ب) ومفهوم الذات الفرد باعتبارها صاحبة ذلك التغيير. ومهما بلغ القدر الذي تبدأ به الذات خط سيرها وعملها في الحياة باعتبارها نتاج حيوات سابقة ومجتمع سابق، فإن النفس الرحالة التي أبعث بها إلى عالم الأحداث تبدأ في الوقت المناسب في حمل علامة صناعتي اليدوية. وفيها قدر كبير من الفشل وتجنب العمل الصعب الذي يتبلور فما أدرك ما يكون عليه الإنسان. وعلى الرغم من ذلك ففي كل الظروف والأحوال، فإن هي إلا نتاجي، وفي صنعي إياها قد أصبحت أكثر وضوحاً في آرائي وأفكاري عن ماهية الواقع في الطبيعة البشرية. وإني لعلي أهبة الاستعداد لصنع عينة أفضل.

وإذا كان على الفرد أن يدرك هذه الحياة، فعندئذٍ، كنوع من التلمذة والتدريب في القدرة على الخلق التي بها يقاس تقدم الفرد بدرجة الواقع الذي يصل إليه، على الفرد أن يفسر بدقة الحقائق التجريبية على ضوء صراع مستمر، غالباً ما يكون لا شعورياً. وبوجه خاص، فإنني أتعلم كيف أخلق ذاتاً.

وفي تأملنا، فإننا نجنح إلى تقدير المعنى الخاص بحياة ما، حياتنا أو

حياة الآخرين، بحسب ما يتم من إنجاز. فنحن نعيد سرد ما قام به شخص ما من عمل. ونمتدحه، بالقدر الذي اندمج به مثل أعلى معين في بناء ونسيج التاريخ البشرى. وإننا لندرك الحياة وقد انغمست، بالقدر الذي عكفت عليه، في الخدمة الخالصة للأهداف المثلى، التي تصبح بعضها، تحت رعاية الطبيعة والمجتمع، مجسمة في العمل الإنساني. ولكن هناك حوادث في أثناء إتمام العمل وجمود وإجحاف في هذا التأمل في الماضي. فهل العمل الذي يتم القيام به، مع هذا، هو المعيار الذي يقاس به الإنسان. المقياس القائم كما هو في مجري متقلقل سريع التلاشي خاص بالنهاية البشرية؟ وهناك بضع مرئيات قانعة راضية ببرامج عملها، وتبدو أنها على دراية مشوبة بالقلق بأن هذا ليس هو بيت القصيد (الشيء الأساسي) فإن حساب ماهية الأشياء وكمها يبدو أنه ارتباط خارجي، لا ينتسب إلا جزئياً إلى الإنسان. أفليس هناك بعض الناس ممن لا يقومون بعمل شيء طبقاً لذلك التفسير؟ وهل هم بناء على ذلك تافهون لا قيمة لهم؟ وهل من الواجب على الفرد أن يفكر في نفسه بهذه الصيغة؟ وما هو أكثر كآبة من أن يشعر الفرد أنه مضطر لأن يأخذ بوجهة النظر العامة لذاته؟ فهل نعيش لنعمل؟ أم أننا نعمل لنعيش؟ إن أعمق غريزة لدينا لتوحي بأن ما لم يصل إليه الفرد بعد قد يكون أهم بمراحل مما قد قام بعمله، وأن ما يكونه الفرد، أكثر أهمية من أي من الاثنين. وما عمله الحقيقي إلا درجة الواقع المجسمة في شخصيته.

وفي واقع الأمر، هل هناك شيء يعمل بإيجابية أكثر مما يكونه الفرد؟ إن الذات المفكرة تجعل تعليقها المستور، المحتوم، غير المنطوق على أوجه النقص والقصور في الذات الخاصة بالعمل شيئاً محسوساً. وكل من يراقب العمل بري كذلك علامة ذلك السخط الذي يستمر يهدف إلى ما بعده.

فالمعنى الصحيح للعمل هو ما يعنيه العمل بالنسبة للذات التي تقوم به، فبدون هذه الذات ليس للعمل أي معنى قط. "والوجود" وهو الذي يلازم ويدعم كل "عمل" يحدد له أي عمق من المعني يمكن أن يحمله. وبهذه الصورة فليس هناك أي معي إلا في وجود الذات.

وإذا ما اختفت هذه الذوات، وكل ما شابهها، لاختفى المعنى من العالم. وليس هناك عمل يمكن أن يبقى الشخص حياً، ولكن بقاء الشخص إن هو إلا ضمان بأن قيماً مثل تلك لن تنتهي إلى العدم، بل إن الشخص هو الذي يخلد العمل، وليس العمل هو الذي يخلد الشخص.

ولم يلق هذا التقدير للمعني قبولاً حسناً بانتشار الفلسفة العملية، التي ينحصر تقديرها النهائي للوجود في صورة العمل فحسب وفي الغرض الذي تقدمه هنا فقد خصصنا مكاناً للناحية العملية في (البراجماتية)، ما دام الاتصال الفعال ضرورياً للانفصال السليم، ومن الواجب على الفرد أن يعمل لكي يكون واقعياً. ولكننا نجعل الوجود أمراً أساسياً.

ويتمركز في لب الروح السليمة الصحية تفضيل، يصعب تفسيره طبقاً لأية فلسفة خاصة بتكييف العمل – تفضيل. الطرق الوعرة من الخبرة عندما يرى الفرد، خلالها، الحقيقة الكلية وينهض ويوقظ نفسه لملاقاتها. وما هذه إلا الروح التي تميز الدعوة الروائية القديمة التي ترحب بالألم قائلة: "اضرب، أيها الواقع المقدس". وما هذه أيضاً إلا روح الشاعر ريلكه عندما قال: "غالبا ما أدهش عندما أري أنني على أهبة الاستعداد لأن أقلع عن كل شيء متوقع، من أجل الواقع، حتى ولو كان مؤلماً؟ وليس هذا حباً فيما هو مؤلم وإنما هو من أجل ذلك المعنى الأعظم الخاص بالوجود الذي يمكن أن يستوعب كل ما هو مؤلم.

وأما الحيرة في اعتبار الوجود مادة المعنى فتنحصر في أن هذا بالذات هو الذي يبدو أن الموت يفنيه. فأعمال الفرد تعيش من بعده، أما ماذا يكون الفرد، أو ماذا كان، فتبقى فحسب كنكهة أو رائحة تمضي مع الانطباع الشخصي. ولا شك أن هناك أدباء وعلماء من عبيد العادة الذين يواصلون جمع العلم والمعرفة إلى يوم وفاتهم، وكأنهم ينسون أن المعرفة، بوجه خاص، يجب أن تختفي وتزول بزوال المخ. وهناك متعبدون متعصبون من أمثال أتباع فلسفة بروست Proust **(العالم النفسي) الذين يواصلون تدريب أرواحهم على الطاعة والنظام حتى آخر رمق. وبالرغم من أن مفهوم الروح عند بوزانكويه** Bosanquet **هو أنها أنفس نتاج كما أن بناء الروح هو المهمة الكبرى للكون، إلا أنه كان يرى أن هذه الروح ذاتها شي قابل للتلف والزوال. أليس في هذه التربية الصماء للذات نوع معين من التعصب، أو دافع ذاتي، أو رفع يائس للماء من آبار نضب معينها – أو قل إنه ازدراء مشوب بالشجاعة للعقل من أجل الصالح العرفي الخاص بمحافظة الفرد على شرفه كاملاً لم يمس؟ ولماذا يصر الفرد الذي لا يستطيع أن يعمل، بعد على الوجود؟**

وقد يكون الجهل، أو هو الوضع السامي للروح الرياضية، الذي لا يزال واعياً يتوقع ما يتخيله من نظرات إعجاب المخلدين من الناس. أما إذا ما مضى وحيداً – كما يفعل الرجل الأخير مفضلاً أن يخلف بالليل الأصداء الخاصة بمحب متحسس للفضيلة الرواقية، وكأن على العالم اللاشعوري، في تناقض ظاهري، أن يتذكر! فإنه غرور ذاتي باطل، أو عقيدة خاصة بالتفضيل الجمالي! ومع ذلك أيضاً فقد تكون حكمة وإحساساً عميقاً بحقائق العالم الواقعية. وإني أرى أنه هو هذا الشيء العميق. فنحن نهتم بالوجود أكثر مما نهتم بالعمل، لأن الوجود، بهذا المعنى، إن هو إلا إمكانية باقية، ولا يمكن أن

تعني هذه إلا إمكانية الحياة أطول. فالذات التي يتم إنتاجها، وهي خليقة الفرد المحددة الزمن، مآلها الفناء. أما الذات الفكرة، وقد بلغت حداً من الواقعية خلال ذلك العمل الحلاق، فهي على أهبة الاستعداد. لمرحلة أخرى، من غير ما استبعاد للأولى، مرحلة تتميز بالمعرفة وتتضمن عمق الوجود.

خامة: الصوفي والواقعي

ليست خاتمتنا نظرية فيها وراء الطبيعة. وإنما هي فرض عن شروط وظروف معينة تصبح ضرورية إذا كان من اللازم أن يكون للحياة الإنسانية معنى ملائم، بالنسبة للإنسان الحديث أو أي إنسان آخر.

وأحد تلك الشروط هو أن الحياة الإنسانية يجب أن يكون لها تتمة، أو بعد من أبعاد الأزلية. وشرط آخر هو أن هذا الوجود الراهن يمكن اعتباره دعوة مقبولة في خدمة الواقعية، على ألا يكون مفهوم هذا اللفظ الواقعية العابرة الظاهرية التي هي في متناول اليد، وإنما واقعية كاملة أصلية، تعادل أية قوى موجودة في العالم الذي يضمنا.

وما التحول إلى الواقعي في أي من تلك الصور والمعاني إلا عمل لا نهاية له، يتطلب زمناً لا نهاية له، وعلى الرغم من ذلك فهو اتجاه نتخذه غريزياً، ونصل إلى شيء منه بمرور البرهة البشرية. ومن غير ما وزن سابق لما هو أفضل أو أسوأ، فإننا نسير ما وسعنا ذلك نجاه "موضوعية" العقل والتقدير. ونهاب الوهم وكأنه وباء هيولي ونتخلص شيئاً فشيئاً من حصتنا الخاصة التي نختزنها من أنواع الغرور، والخيال، والخزانة المتعلقة بأنفسنا وبالعالم. ولما كانت هذه الحماقات لا تؤدى إلا إلى الفشل والحزن، فإننا نضطر كا ننجذب تجاه أصالة أعمق في الملاحظة، والعمل، والتخيل،

والتخطيط. فالواقع الموجود في العالم الخارجي المحيط بنا يصبح في أناة ذاتياتنا وأخطائنا: وبقوة هذا الألم والعمل المبذولين في "الخبرة" فإننا نصل إلى لذة من الحقيقة بالنسبية، أي إننا نصبح "واقعيين" نسبياً.

فلو استطعنا أن نصل تماماً إلى الواقع، لاستتبع ذلك بالضرورة استمرار الحياة بعد الموت، إذ أنه يرتبط بالواقع حتى إنه يستمر ويبقي. ولكن لما كان ما نستطيع أن نصل إليه لا يتعدى درجة ونوعاً من الحقيقة، فليس هناك إلا احتمال أن هذين الدرجة والنوع قد ينجحان خلال أزمات الموت. نحن لا نؤكد هنا أكثر من هذا الاحتمال.

وقد يكون من الممكن القول بأن الاستمرار بعد الموت ليس نتيجة لابد منها، وكأن كل شخص قد قدر له الخلود سواء رغب أم لم يرغب. فمن المؤكد أن الروح ليست مزودة، كما كان يعتقد أفلاطون بواقعية الذرة المحددة، الجوهرية، التي لا درجة لها. ولكنها لا تحرز، كما نعتقد، خلوداً وإنما قدرة على الخلود. إذ يتوقف على نفسها ما يحدث أن تحرزه من درجة الواقعية. وقد يكون الخلود "خدعة"، كما يمكن أن يتظاهر الفرد بالفناء. وقد تقرر الروح اعتبار المظهر الراهن، الجزئي للأشياء نهائياً، كما تجعل منه عن طريق العمل المحدد القائم على ذلك الغرض حقيقة بالنسبة لخبرتها الخاصة. وإنها لنقمة المذهب الواقعي غير التام عندما تصبح مظاهر الروح الخادعة واقعها الحقيقي الفعال.

ويكمن الدليل الأساسي على هذه النظرية إلى الأشياء في الخبرة، في مظهر من الخبرة يشترك فيه الإنسان الحديث مع الإنسان البدائي، أو قل بصيرة نفس قد يصعب عليه تميزها، ولكنه لا ينبغي أن يفقدها أو يتركها في

ضوء العلم البالغ الكامل. وإني أشير إلى تلك البراءة الكامنة في الأعماق، براءة العقل (أو "كليته السلبية") التي بها يسير في معيشته كما لو لم تكن هناك نهاية زمنية لكيانه ووجوده.

وإن هذه البراءة، وقد تحدثها الحدود الواقعية للحياة، هي التي أظهرت النظريات الأولى غير الناضجة عن استمرار الحياة بعد الموت وأضفت على الوجود القاسي للشعوب القديمة قبسا من المعنى والأهمية. ولو لم يكن هذا الإدراك نفسه لأصبحت حيواتنا الخاصة، وهي أغنى إلى حد بعيد بما يصاحب المواقف من رضا وقناعة ولذة، أقول لأصبحت أجدب من حيواتهم ولانتهى بها المطاف إلى حيث ينعدم المعنى تماماً.

وبقدر ما نستطيع أن نكشف هذا المعنى الكامن في أعماقنا، المعنى الخاص بسيرنا غير المحدد، فإن في وسعنا أن ندرك توا كم يبعد عن الحقيقة الخوف من أن هدب الآخرية التي تكمل هذه الحياة – أي "العالم الآخر" – لا تستقيم والانتباه العقلي الكامل إلى هذه المهمة الراهنة. فإن معيار الانفصال الممكن من هذه المهمة هو في الوقت ذاته المعيار الخاص بالارتباط الممكن بها. وعن طريق ذلك المنظور الكامل أجدني قادراً على تقويم "تقييم" هذا الجزء، فبساطة الطفل تهبه إخلاصاً قلبياً في كل لحظة: ولا يستطيع الإنسان الناضج البالغ أن يحتفظ ببساطة الأطفال تلك، ولكنه قد يحتفظ بعرض منطقي معقول عنها. وعلينا أن نلاحظ بعناية أن الطفل لا يعامل لحظته الراهنة "كما لو كانت كل ماله"؛ ذلك لأن أي فرد يعتبر اللحظة الراهنة كل ماله، وكأنه يقول عنها: "إن هذا الذي بيدي الآن هو نهاية المطاف: فلأستفد منه أكبر فائدة"، يكون غير قادر على الاندماج الخالص في تلك اللحظة، إذ تشغل عقله حقيقة الجلد، وما يمكن أن يكون وراءه، ولكي

يستطيع الفرد أن يهب نفسه خالصاً للحاضر، يجب على الفرد أن يلم في إصرار بأن الحاضر ليس هو كل شي. بل ويجب أن يكون في وسع الفرد أن يعالج اللحظة الحاضرة كما لو كانت مشتغلة بالمهمة التي حددتها لها تلك الحياة الكلية التي تميز من غير ما حدود بعدها.

وبالنسبة لغالبية أهداف الخبرة، فمن الأفضل أن تبتك تتمة الحياة هذه في الصيغة البسيطة شبه السلبية التي تقول: "لا توقف" فلا يوجد تناه مطلق، بدلاً من محاولة التمسك بالمغزى الكلي للوجود في أي تغيير مثل: "معرفة الأشياء كما هي" أو "بلوغ الواقع". فكما نحدد بوعي هدفنا النهائي، فإننا نحمل العمل كله عبء هدف مزدوج. فبالرغم من أن كل عمل له هدفه المباشر الخاص به، إلا أنه يسهم (أو ينبغي أن يسهم) في ذلك الهدف النهائي. وفي الحقيقة على أن أنظر إلى ما أقوم به من عمل أولاً في ذلك الضوء الأخير، وعلى ذلك في نهاية الأمر يهدد هدفي الأعرض بأن ينتقص من هدفي الحالي ويستخف به. وقد كانت آفة التقوى بأنواعها هي أنه لم يكن لكل عمل عبء ثقيل خاص به فحسب، وإنما كان يحمل أيضاً مجد الله، أو مظهراً آخر من مظاهر العملية الدنيوية. ولم تبجل الحياة فحسب بنبل أفقها، وإنما مجدت كذلك، كما ضعفت تلقائيتها.

وهكذا يبدو الفيلسوف، شأنه في ذلك شأن اللاهوتي، وقد قضى عليه أن يدخل على أنواع السلوك البشري البسيطة العادي هدفاً طارئاً أعلى يشعر به، وهو مضطر أن يفعل هذا: فلا يستطيع إلا أن يواجه مشكلة المعني التي تضعها الحياة في صيغة المدركات، حتى وهو يعرف بسخافة وهلهلة الأقفاص الفكرية التي يحاول أن يسجن فيها ما يفلت من الصياغة دائماً، ولكنه ملتزم كذلك بأن يبين مكان الصوف، الذي يفلت من هذا المأزق.

وإنها لوظيفة الروحاني الخاصة أن يذكرنا بأخطار التحديد كله، في حين أنه يتمسك بتصميم قوي كذلك بأن هناك شيئاً ما يجب علينا دائماً أبداً أن نحاول تحديده. وبينا هو يتمسك بابتعاد بشوبه الشك الجامد من جهة جميع و المدركات: (فيما عدا واحداً أو اثنين)، فإنه أكثر تشدداً من ناحية تلك التأكيدات الهزيلة التي يشعر أنه شخصياً لا يغلب فيها. ومن أمثالها: أن هناك معنى في الأشياء كلها، وأننا نلم دوماً به إلماماً غير واضح، وأنه من الممكن تحويل هذا الإلمام غير الواضح إلى اعتقاد راسخ مباشر.

وهذا التأكيد الأول الذي بنادي بوجود المعنى، إن هو إلا تأكيد هزيل – مجرد "وجود" من غير "ماهية" – من الأمثلة التي يبتهج بها الصوفيون لإثارة جميع من يرغبون في المادية المحسوسة. ومع ذلك فإن هذا الهزال نفسه يضمن أن التأكيد لن يعرض البتة طريق العمل الراهن، كما أنه من الممكن أن يكون أهم تأكيد نلتقي به ضمن الأسس التي تبني عليها. ذلك لأنه إذا كان من المؤكد أن هناك معنى، لأصبح من المعقول أن نقضي العمر أو أكثر من العمر في البحث عنه، وأن نرفض تلك السلبيات التي يتكرر عرضها بسبب اختلاط الأصوات الفلسفية أو الارتباكات التي تشوب خبرة الفرد الخاصة. فإذا لم يكن من المؤكد أن هناك معنى، فقد يكون من الصواب أن نطفئ في وقت ما الحماسة للعثور عليه. ونحن ميالون بالطبيعة إلى إعفاء الحياة من الشبهة أو الشك، وإلى إتباع المنهج العملي: "اعمل كأن الحياة جديرة بالعيش". باعتبارها مخاطرة نعجل بإخراجها. وفي وسعنا أن نتشبث بهذا بكل إيمان صادق ما صمدت الشجاعة وثبتت. ولكن من جهة أخرى إذا كنا حقيقة نعمل طبقاً لفرض عملي فحسب، ندعمه ونسنده نحن أنفسنا، فمن الواجب علينا أن نكون مستعدين لمواجهة الحقائق التي سوف

تتطلب قراراً سلبياً. أما الروحاني (الصوفي) فيرفض كل ما يتعلق بالمذهب العملي، فله يقينه وثقته: وبسبب ذلك اليقين والتأكد، يمتنع دائماً أبداً، كما يمنع الآخرين، من الانغماس في ترف اليأس.

وإذا ما سألنا الصوفي كيف يمكنه أن يكون متأكداً، فإنه يحيلنا إلى ما هو على الدوام أفضل من البرهان، الخبرة المباشرة. وإن دلك الخيط من الخبرة بعينه هو الذي كنا ولا نزال نتتبعه، البراءة الفطرية التي تؤكد أن "لانهاية"، البساطة التي تميز استيعاب الطفل واندماجه، ولكن مع هذه الصفة الإضافية الإيجابية، وعي لا يمكن تحديده بقيمة مطلقة في كل ما يفعله الآن. ويصرح (وهو يعي تماماً التناقض الظاهري) بأن هذا المعنى البعيد الغرار دائماً ما يشعر في غير وضوح كصفة ملازمة للخبرة المستمرة، قريبة غاية القرب منا إلى حد أنه لا يمكننا تميزها ولكنها قريبة غاية القرب كذلك إلى حد أنه لا يمكننا أن نشك في وجودها.

وإذا ما أنكرنا أية خبرة من تلك الخبرات من جانبنا، فإن الصوف يعرض نفس التأكيد المنيع غير المعقول فيما يتعلق بخبرتنا وخبرة الآخرين كما فعل فيما يتعلق بخبرته، وكان له مدخلاً إلى الأربطة التي تجرى خلال وأسفل بحار الذاتية المنفصلة. وهو يلجأ إذا دعت الضرورة إلى العقل الباطن منتقلاً من شعورنا العادي، ويطلب منا أن نشهد أن في النظام البدائي لوجودنا الحيوي يقع وريد المتعة ووريد المعاناة جنباً إلى جنب، ويربطنا كل منهما بالحياة رباطاً أقوى بسبب وجود الآخر. كما يلمح إلى أن هناك فنون الانتباه التي، بإثارتها معنى القيمة المركزية وإحالتها إلى إشعاع ضوئي قوي، قد تظهر لبرهة الأوصال التي تربط الذات الحالية بالمجال غير المحدد المعالم الخاص بالمعنى العام الشامل، ثم تترك هذا المنظر كعقيدة دائمة للذات الشعورية، ويوضح الصوفي

كذلك أن هناك لحظات يتقدم فيها هذا الوعي إلى الإمام ولا يشهد ويقرر الحديث الجاري فحسب، وإنما كل الأحداث الأخرى. وهناك مناسبات لكل إنسان بختي فيها المعنى العادي لكونه عاملاً متناهي الصغر يشترك في الأحداث ويتحول إلى معنى جديد من الصحة والصلاحية والحرية: "أستطيع أن أهتم بهذا الحدث، وما هو أمامي لأفعله، أستطيع أن أفعله، إلى الحد الذي أحرك فيه جميع حقائق العالم من داخل هذه البؤرة الصغيرة التي يتركز فيها العمل". وعندما يبلغ الفرد هذه اللحظة فإنه يتوقف عن وزن الوسائل البديلة المختلفة إلى غايته، ويتوقف عن الشك في صحة غاياته. ليس هناك إلا شي واحد فحسب يستحق العمل، وهو جدير إلى درجة فائقة بالعمل، ولم يعد من الصعب القيام به، ولا تستطيع أن تعرف لذلك سبباً[1]. فالنفس تطرح اهتمامها إلى ما وراء سياجها الخاص بها، وباستنادها بقوة إلى المقاومة الخارجية، كما استند شمشون إلى الأعمدة، نشعر أنها تهوى. هذه هي الحرية في شكلها المادي، الحرية الحقيقية والكاملة العدة: ففي تلك الخبرة يعرف الإنسان نفسه واقعياً مثله في ذلك مثل العالم الخارجي، ويعرف الإنسان، كذلك أنه يشعر في الحال بمعنى الأشياء وكأنه يسري خلال ذلك العمل الذي يقوم به.

وإذا ما تناولنا شخصية الصوف بمفرده، لوجدنا أنه يغلب أن يكون شخصاً "مؤازراً"، معواناً، ولكنه كذلك شخص مكايد بعذب بالأمان الخادعة، ويهوى المخاطرة التي لا تقل عن مجازفة المحدد الفلسفي، تلك التي تظن الثقة الذاتية خطأ حقيقة موضوعية. وبالرغم من ذلك فليس هو مجرد عالم

---

[1] مونتاجيو C.E. Montague في كتابه "مذكرة" A Memoir ص٢٩٩ ويمكن الاطلاع كذلك على قصته القصيرة بعنوان "العمل" Action لإيضاح هذه التجربة.

أساطير، وإنما هو شخص يرى ويدعو الآخرين ليروا. وفي تقديري أنه على صواب في تأكيداته الأولى، وهي أن هناك معنى كلياً في الأشياء، وأننا جميعاً على دراية غير واضحة به، وهكذا قد نكون متأكدين من وجوده. فإذا لم يكن هناك معني يشعر به في الحال فليس هناك أي معنى على الإطلاق: ولن يعوض أي معنى مستقبل الغياب الكامل للمعنى في اللحظة الحاضرة، ومها يكن المعنى الذي قد يحدث أن تحمله الحياة فيما بعد فيجب أن يكون ببساطة هو التفسير المسهب للمعنى الذي تحمله الآن. وكيف أستطيع أن أبحث عن شيء، إذا لم يكن لدى دليل حالي على ذلك الذي أبحث عنه. كما أنني لا أستطيع أن أحن إلى ما ليس له وجود هنا، إلا إذا استطاع الحنين أن ينعم التفكير في ذلك الذي يفتقده، وبالتأمل والتفكير أستمتع بصورته.

وفي الوقت ذاته، فإن هذا التأكد المباشر ليس كافياً. فلو كانت مثل مبررها الذي يمكن الحصول عليه دائما وكافياً لما كان ثمة داع لمنهج عمل أو تغيير. وإذا ما كان كلام الصوفي محل تصديق دقيق. لكان عليه، شأنه في ذلك شأن الرواقي، أن يرد أمر الحياة اليومية كله إلى نوع من النظام أقل مرتبة وشأنا، مثل جولة الواجبات التقليدية. وإذا ما بحثنا حقيقة سيرة حياته، لوجدنا أنها في العادة غير متلائمة كما ينبغي. فغالباً ما يجد نفسه في الأمور العملية، شخصاً. فعالاً في جد ونشاط، من أمثال ساورنارولا، أو اكهارت أو لويولا. وفي بعض الأحيان ينزل إلى هذه "الواقعية" بصحبه شعور قلق مشوب بالرياء، وكأنه ينبغي أن يكون غريباً في هذا العالم الخاص بالحقيقة. وفي الكثير من الأحيان يحس ويرى أن في الحياة يجب أن يوحد، بطريقة ما، بين مظاهر الحياة الواقعية ومظاهرها الروحية الخيالية، ويسعى وراء فهم أعمق لهذا الاتحاد. وبالنظر إلى ما نفعله كمنهج عملي، فإننا جميعاً نميل إلى أن تأخذ

الوجهين بالتبادل والتناوب. ويجب علينا أن نكون واقعيين في العمل، محددين، تحليليين، مسئولين، ناقدين، نفصل بين الخير والشر، وترفض أن نلتمس عذراً أو نجد تسوية لعنف العالم وقسوته وصلابته. ونركز على العمل الذي نقوم به وعلى أهدافه كما لو كانت كلها من الأهمية بمكان، وكأن ليس للخبرة سوى تلك القيمة التي يمكن بتلك الجهود أن نستخلصها منها وحسبنا ذلك.

وبعدئذٍ، عندما تتسرب القيمة والمعنى مما نحن قائمون بعمله خلال شدة تركيزنا عليها، كما يحدث عادة في نهاية كل عمل يومي، فإنه من الواجب علينا أن نصبح صوفيين لكي نجدد ذلك المعني الخاص بالكل الذي يستطيع أن يسكب قيمته مرة ثانية على الأجزاء. وعلينا أن نستعيد، باستخدام فن أو آخر، ما أسماه منشيوس "قلب طفلنا" وما أسماه لاودزي "الطريق Tao"، ومعناه البساطة المجردة في الكيان والمظهر والتي تمنح ونهب النسبة، والوحدة، والكلية إلى أجزاء المجهود الصغيرة المتصارعة. وليست هذه إلا أسماء أخرى لتلك القبضة الأولية على الواقع المطلق الذي يقول عنه الصوفي بحق، إنه غير قابل للاغتراب أو الابتعاد عن الذاتية البشرية.

وتجد المعيشة العادية كلها سلامتها العقلية خلال صيغة ما لهذا التبادل أو الاتزان. ولكن التبادل، وهو حل عملي، لا يعتبر تفسيراً موفقاً. فهل يستطيع الواقعي أن يضم هذا الروحاني بين دفتي نظريته، أم هل يستطيع الروحاني أن يستوعب الواقعي، أم هل نستطيع نظرية ثالثة من نوع ما أن تضم الاثنين؟

وفي النهاية، يجد الروحاني سبب مظهرة الواقعي، وبالرغم من أنه لكي

يفسره يلجأ مرة أخرى إلى الأسطورة. ويدعي أنه مادام العمل الذي يقوم به في حينه يؤثر في أقدار الآخرين وحظوظهم إلى جانب نفسه، فإن لديه شيئاً خاصاً عليه أن يفعله من أجلهم (وليس فحسب من أجل تطوره الخاص باعتباره واقعياً) بالرغم من أنه لا يعرف ماهية ذلك الشيء. وبهذا المعنى فإن حياته النشطة شبكة لا حد لها من معابر الطرق التي يتقابل ويتقاطع فيها كل طريق مع الطرق الأخرى والتي ينقل الصوفي إليها ذلك الواقع الذي يكون قد بلغه حتى ذلك الوقت. وهكذا تشمل الحياة سلسلة من مواعيد اللقاء مع القدر، والمعيشة كلها، وهي مليئة بالمخاطرة الكامنة، تتميز بأهمية الإعداد لتلك المقابلات. وتنحصر خطورة المعيشة في أن الفرد قد يفوته اللقاء مع القدر. أو يفشل بسبب.عدم اللياقة في عمل ذلك الذي كان من الواجب عمله في الزمان والمكان المحددين.

وقد كان كونفوشيوس، الذي اشتهر مثل رجال كثيرين عرفوا بصمتهم العميق عن مسائل ما وراء الطبيعة بأنه لا أدري، أقول كان في هذا المعنى صوفياً روحانياً. فلا تعرضت حياته للخطر بسبب هجوم وقع عند كوانج قال نتيجة لذلك "لقد نصبتني السماء" "Tien"، لكي أبشر بهذه العقيدة، فإلى أن أتمم ذلك، ماذا يستطيع شعب كوانج أن يفعل بي؟ وكم من صوفي (بل وكم من روح لا تتميز بالصوفية) قد احتفظ بهذا الإحساس بأن حياته، بما لها من اشتباكات كثيرة شبه عرضية، تندمج في نسيج هدف كلي، هو جدول أعاله التي يجب أن يتمها على أحسن وجه. ولدينا في قصة هتشنسون. "إذا أتي الشقاء"، لاعباً الشطرنج الراسخان العنيدان، فيرجس وسابر. أما فيرجس فهو شخص بصير (شأنه شأن الصوفي الأصيل) على أن لحياته هدفاً خاصاً، ولو أنه لا يعرف ماهيته. ويواجهه سابر بمذهب الشك الواقعي، ويجرى الحوار على نحو كالآتي:

سابر: "كيف تستطيع أن تسعى وراء هدف إذا لم تعرف ما هو؟"

فيرجس: "وكيف تستطيع إيجاد حل لمسألة شطرنج إذا لم تعرف ما هي؟"

سابر: "ولكنك تعرف أن هناك حلاً".

فيرجس: "هذا صحيح، وأنت تعرف أن هناك هدفاً"

ومهما يكن التلاعب بالشعر في إطار هذه الأسطورة الخاصة بجدول العمل، فهناك أساس من الصدق الأدبي الذي سوف يستخرجه الفيلسوف في وقت ما ويؤيده. فهو على الأقل يشتمل على ما يلي: وهو أنه تماماً كما أن العمل الفني – إذا كان عملاً جيداً – يعني الكون، في حين أن الكون كذلك يعني عملاً فنياً، ويوجد من أجل مثل ذلك العمل، فهكذا الحياة، وهي تتجه دائماً نحو المستقبلية من غير ما نهاية، تعني ذلك الهدف المطلق، ولكن الهدف المطلق بالمثل يعني الحياة. وإذا لم يكن هناك معني كلى، فلن تستطيع أية تفصيلات يومية أن تحتفظ بأهميتها. أما إذا كان هناك معني خالد، فلن يكون في المستقبلية كلها أفضل من بعض الأشياء التي قد تضمنها الحياة البشرية، هنا في منتصف الزمان. وإذا ما كان هناك معني مطلق للوجود. فلن يكون للحياة ما تفعله، في أي وقت، أفضل من أن تتجه إلى التلاقي البشرى حيث يمكن أن يتحدث الواقع إلى الواقع، وبهذا العمل تحسن إلى الوجود والواقع كله. وعلى الرغم من أن "بلوغ الحقيقة الواقعة" هدف عام، متماثل عند الجميع وعلى ذلك لا يعطي تعليلاً خاصاً لوجودي أو وجودك، فإن هذا المفهوم الخاص بجدول العمل الشخصي، باعتباره يضم ما يعنيه الكون بين دفتيه، يعطى كل نفس وكل عمل أهمية رجاء العالم وحاجته، التي أستطيع أنا وحدي، في هذا المعبر: أن أواجهها.

وهكذا فإن النظرية الصوفية الروحية تستوعب الواقعية؛ فالصوفي الحق عليه أن يكون، في وسعه أن يكون، واقعياً، بينما الواقعي لا يستطيع أن يكون صوفياً من غير أن يشق إطاره الواقعي الذي يضم كيانه، ويقوم الصوفي بعمل المعجزة التي يتطلبها ولكنه لا يستطيع أن ينجزها لنفسه، فهو يجدد القيم الدائمة التدهور المتصلة بالعمل اليومي برد سعة الأفق إلى دقائق المعيشة.

وإني أقرر أن الروحاني بين ظهرانينا يقوم بعمل هذه المعجزة المتكرر الوقوع. ولكن خلال ما يراه فحسب. وهو يعتمد طوال الوقت على تأييد وتعزيز من طبيعة الأشياء كما هي. ويستحضر في كل موضع، ربما خلال الرمز والأسطورة، المعجزة الأكبر، التي هي فوق قدرته المفردة بكثير – معجزة إرجاع الفجر إلى الغروب، والآخرية اللانهائية للحياة إلى لغز الموت.

وبذلك العمل، يعد نفسه مسئولاً عن أي ضوء جديد تجلبه واقعية البشر الشرعية الثابتة، خلال العلم، والمنطق، وفلسفة الكائنات، إلى إطار الوجود الأكثر اتساعاً. وهذا الضوء البارد قد يقصي رؤياه، وقد يعطي تلك الرؤيا ما تحتاج إليه من حرفية التعضيد. وفي أي من الحالين، فإن الصوفي الحق لن يتنحى عن المهمة، التي هي أماناً الآن، والتي تعرض كل أمله للخطر والتهلكة، وذلك لأنه إذا لم يكن بين يديه الحق، فليس بين يديه شيء.

الجزء الرابع

بعض الأبعاد الحديثة للنظام الكوني والمصير

عصر التحليل

ومما سبق ذكره، أعتقد أنه ربما قد انبثق معنى فحواه أن مسألة استمرار الحياة الشخصية بعد الموت – ومن المؤكد أنها أكثر المشكلات البشرية قابلية للتأجيل، إذا ترجأ إلى ما لا نهاية في أجمة "العمل اليومي" التي لا يمكن تجنبها – أقول إن هذه المشكلة نفسها جزء لا يمكن تجنبه من "العمل اليومي".

فلا يستطيع أي مخلوق مفكر أن يعيش من غير أن يكون لديه صورة للكل الذي يشتبك فيه نشاطه: حتى القط، قبل أن يستقر لتناول وجبة غدائه، يتأكد أولاً من المخارج التي يمكن استخدامها. وإن فكرتنا الكلية البشرية، غير الملحة لكونها كلية الوجود، نعمل دائماً من غير ما توقف. وفي إطار هذا الترقب، فإن ما نعتبره المصير النهائي للناس، أنفسنا والآخرين – سواء أكان خموداً أم شيئاً آخر – يلعب دوراً قاطعاً وصامتاً كذلك.

أما وقد أدركنا شمول مشكلة استمرار الحياة، فإننا نصبح مسئولين أمام أنفسنا، إن لم يكن أمام الآخرين، عن تحقيق إمكانيتها، بأية معدات للنقد يمكننا استخدامها وتجنيدها. وسوف يكون الصوف، كما سبق أن قلت، آخر من يتخلص من المهمة، ولكن الواقعي وحده هو الذي يستطيع أن يقدر صعوبتها الكاملة.

ولمثل ذلك التحقيق، فإن المرحلة الراهنة – ولنقل النصف قرن الذي تبلغ نهايته الآن – هي المناسبة بوجه خاص. وهي كذلك، لأن رياح المذهب السائدة مضادة. وما هي إلا الطبيعة الراسخة في الشك التي تستطيع أن تواجه الواقعية الصارمة فيما يتعلق بالحاجة إلى المعرفة التي تلقي الضوء على هذه المشكلة.

ولم تفتقر هذه المرحلة إلى تفكير جديد قوي يتلاءم مع الصفة التي تميز الأشياء ككل. وطوعا أو كرها. كانت هذه الحقبة تختص "بالفلسفة العقلية"، على الرغم من تجنب هذا الاسم كأنه الوباء – وفي كلمات أخرى، كانت تعكف على إصدار حكم موجز على ما هو كائن. وسواء خلال نزع وهدم الأسس القديمة التي قام عليها على الطبيعة، أم خلال الكشف الذي لا هوادة فيه عن أعاق على النفس البشري، أم خلال التحاليل الفلسفية المعدة لمعالجة الأوهام في عنف – تلك الأوهام التي تنضوي تحتها "المذاهب التصورية والمثالية" الرئيسية السائدة – فقد كان موضوع بحث هذه الحقبة هو إطار النظام الكوني الذي يضم الحياة البشرية. وفي أثناء الفحص الدقيق، غير هذا الإطار حدوده التقليدية أمام عيوننا. وقد بلغت هذه التغيرات حداً تحولت معه من غير ما رحمة أهمية ومعني القصة البشرية المحلية والعابرة إلى العدم.

وإلى جانب العلوم، تظل روح الأدب والفنون تتعاطف روحياً. وتدق جناحيها، كذلك، الحواجز العادية وتحط كذلك من قدر العزة والآمال البشرية. وهي تسعى وراء الطبيعة، إن لم تكن الطبيعية المادية، وبذلك تتطلب إعادة تقدير مشوب بفهم عميق لما هو خام بدائي، يداني أحياناً ما هو مرضي ولكنه في جوهره رجال وشجاع. وفي عنفوان قوتها، تحذف الكثير مما لا

يمكن تقديره بثمن من لمحات المعرفة وومضات النور.

والومضات واللمحات من غير شك، ليست كافية. فينذر أن تتثبت وتتأكد من اتجاهها الخاص: فقوة التماسك والالتئام يجب أن تأتي من الخارج، وعلى بعد معين شديد من سجايا الثورة والانقلاب. وتحت هذه الظروف والأحوال يصبح عصرنا "عصر التحليل" ينبوعاً أو منجماً للفرص. وهنا نشير إلى ثلاثة من العروض التي يتقدم بها العصر وهي مضادة بشكل واضح الفكرة استمرار الحياة.

اللاإرادية على نطاق واسع

وقد امتاز القرن الحالي، في كل معاملاته المتفكرة والاهتمام بموقفنا الإنساني، بروز مسائل التحليل المنطقي، ونظرية وعلم نفس المعرفة. فكيف وماذا نستطيع أن نعرف نحن الكائنات البشرية؟ وماذا تفعل الحوادث الخاصة باللغة، وتلك الحوادث الأخرى الخاصة بالدافع اللاشعوري، لكي تنظم وتشوه تفكيرنا؟ ألا يمكن نقد معاني الكلمات من جهة والتحليل النفسي من جهة أخرى أن يخلص الجنس البشرى المستقبل دائماً أبداً من سخافات وعبث علم ما وراء الطبيعة أو العقليات؟ ولما كانت مشكلتنا الخاصة باستمرار الحياة هي قطعاً مشكلة عقلية فلسفية، فليس بحثنا الراهن إلا إحدى السخافات الأولى التي ينبغي التخلص منها.

ومن الممكن القول بأن الإنسان العادي لا يزال لم يمسه ريب في أن أي تحول في معنى الكلمات يتعلق بمسألة الحياة المستقبلة، تلك المسألة التجريبية في رأيه،. يمكن أن يستغني عنها باعتبارها عديمة المعنى. وفي وسع المرء، ربما بقليل من الخبث، أن ينقل عن برتراند راسل في هذا المقام، ما

يفيد أن الفلسفة تهتم "بمعنى العالم، وليس فحسب بمعنى التراكيب." كما أن معنى العالم بالنسبة للإنسان لا يمكن أن ينفصل كاملاً عن معنى الحياة بالنسبة للعالم.

ولكن بالتفكير الجدي فيما يتعلق باستمرار الحياة، نجد أن التأثير الكلى للتحليل السائد لم يكن إقصاء المشكلة، وإنما حلوله محل تصريح مؤكد سابق، وإنكار مؤكد كذلك، مصحوباً بالحكم على دور كل من الواقعي والصوفي الذي يقضي "بأننا لا نستطيع حقاً أن نعرف عنه." وهذا صحيح في النواحي التي كان في مقدورنا حتى الآن أن نتوقع فيها نتائج حاسمة، معها وضدها – من الطبيعيين والواقعيين من جهة، ومن العقل المتدين من جهة أخرى.

ولقد حدث أن كاتباً بلغت فطنته حداً كبيراً – هو المرحوم و. ب. مونتاجيو الذي امتاز من بعض الوجوه بعمل أساسي مادي في فلسفته، كما كان يميل إلى نسبة المظاهر العقلية إلى الإدراك المادي المربك للطاقة الكامنة، حدث أن كتب يقول: "إن المشكلات القديمة تعجز قدرة العلم عن حلها. وإذا ما حلت إطلاقاً، فإنها تحل عن طريق الإيمان الروحي أو التأمل العقلي الفلسفي، لا عن طريق أي شيء يمكن إثباته أو حتى تتضمنه الحقائق المؤكدة الخاصة بعلم النفس أو على الطبيعة". أما فيما يتعلق بالتأمل العقلي الفلسفي نفسه "فإن الفلسفة لا تستطيع أن تفسر المشكلة التي يقابلها الدين بالإيمان[1]".

([1]) مجلة جامعة كولومبيا التي تظهر كل ثلاثة أشهر. عدد مارس ١٩٣٣.

وهكذا فإننا، بوجه عام، في أدب الطبيعة الجاري، بدلاً من الإنكار السابق الراسخ البديهي الخاص بإمكان استمرار الحياة، الذي يحتل فيه الآن الأستاذ كورليس لامونت مركزاً ظاهر الوضوح، نجد متسعاً لقبول الغموض المتبقي في تركيب ونظام الكون وهو يسعى وراء قناعة نهائية واشمئزاز وكراهية للسلبية العامة. من الجهة الأخرى، فإن الإيمان الذي يسنده كذلك مونتاجيو إلى الدين يتأثر اليوم تأثير شديدة بالنفور الحديث من الاهتمام بأمور العالم الآخر. ومن غير ما ضغط أو إلحاح في التساؤل عما إذا كانت هناك أو لم تكن سماء تتم فيها مشيئة الله إلى الأبد، فإن بيت القصيد أو القرار في صلاة الإيمان المعاصرة هو أن هذه المشيئة، على أية حال: "لتكن وتتم على الأرض" ومع هذا التحول في التأكيد، أخذ يزداد الاعتراف بأن إرادة الإنسان الطبيعية، المنفردة تماماً عن التهديد بجهنم، ذلك التهديد المتروك بصفة عامة، تتميز بالقدرة على نقد الذات والقدرة على ترويض الذات مما يجعل "مشيئة الله" شيئاً بعيداً غاية البعد عن أن يكون قانوناً غريباً خارجياً. وإن طموح الإنسان الطبيعي لكي يحيا حياة طيبة إن: هو إلا جزء من الطبيعة البشرية الأصلية شأنه في ذلك الخطيئة الأصلية. واليوم غالباً ما تحل قضية الخلاف بين كونفوشيوس وكالفن –"الإنسان بطبيعته خيره،" "الإنسان بطبيعته شرير" – سواء على أيدي الوضعيين أو الروحانيين،

بالقرار الذي يقضي بأن الإنسان بطبيعته خير وشرير. ولما كان الإنسان ميالاً لأن يتبع ويطيع حافزه المباشر الخاص به، ففي وسعه أن يدرك أن التتبع يكون "شرا" أحياناً، وخيراً عندما يرحب هو نفسه و يسلم بالهدف الأوسع

الذي ينقد الحافز عن طريقه[1].

فإذا كان الاهتمام بالذات طبيعياً، فإن الأهداف المقنعة التي يقدمها الوسط الاجتماعي لكل فرد نام، والتي ترفع آفاقه بعيداً فوق حدود الذات وحدها، هي كذلك طبيعية، كما هي الحال تماماً مع "الحياة مع الآخرين"؛ إذ هي الوسط الطبيعي الخاص بكل إنسان. وهكذا يتجه الالتجاء إلى استقامة الحياة باعتباره قائماً على أمر إلهي إلى وحدة مع الالتجاء إلى مجتمع بشرى تمثل في هيئة كمالية، كما يتجه هذا بدوره إلى وحدة مع ما يدركه إحساس الفرد الخاص بالقيم على أنه صواب في جوهره.

وبقدر ما يكون هذا صحيحاً. يفقد العالم الآخر أهميته الفريدة كمصدر للقانون الخلقي. فهناك ما وراء الاهتمام بأمور هذا العالم، مما يهيئ المجال المطلوب. ويوجد حقاً عدد قليل من الكائنات البشرية لا يثيرها اهتمام حالي نشيط – معقول أو غير معقول – بعمل شيء من أجل الذرية؟ بصرف النظر عما إذا كان موتهم سيحجب كاملاً عن بصيرتهم مصائر الذرية. والحقيقة البسيطة تنحصر في أن الإنسان قد عاش دائماً من أجل أهداف تتخطى مدى حياته الخاصة، مادام قد احتفظ باحترام الحياة الأخرى للبشر. وكما يذكرنا هوايتهد: "فمن المؤكد أن ريجيولس (القائد الروماني) لم يعد إلى قرطاجنة، مع تأكده من العذاب والموت، ومراعاته أية أفكار صوفية عن حياة أخرى – قد تكون جنة مسيحية أو نيرفانا بوذية. وقد كان رجلاً عملياً، وكان هدفه الأسمى ازدهار الإمبراطورية الرومانية من هذا العالم. لذلك تخطى هذا الهدف

[1] لقد حسم الدكتور ليم بوم كنج. المدير السابق لجامعة نمري Amoy. لأمر بقوله: "إن كالفن على صواب، فالإنسان بطبيعته شرير، لأن الأطفال بالطبيعة أنانيون. ولكن كونفوشيوس ومنشبوس كذلك على صواب. لأن الأطفال بذا ماشبوا عن طوقهم تتملكهم النزعة بالطبيعة للتغلب على أنانيتهم".

شخصيته الذاتية...[1].

ومن حيث المبدأ، ليست هذه حالة عقلية شاذة: فيمكن اعتبارها تطوراً بشرية للنزعة عند الفقاريات للتضحية في سبيل الحلف. فمن يستطيع أن يتنازل عن متعة الحب البشري. والرعاية والعون في الواقع الحالي، وفي الخيال خلال مستقبل غير محدد، لسبب واحد فحسب هو أن نفس الإنسان تنتهي بالموت؟

وبعيداً عن هذه الحياة الأخرى البشرية، فعندما نتحدث عن "القيم الجوانية" – مثل الجمال أو الصدق، معنوية أو مجسمة – نجد أنها ليست أقل خلوداً لأننا نحن الذين نتنفس هواءها كل لحظة سوف نتوقف عن التنفس فيما بعد. وبينما نحن على قيد الحياة فإن بهجة القيم تبقى في صورة جزء من قدرنا الخاص، ثم إن حقيقة قدرتها على الخلود تجعل منا مسهمين، خلال أجلنا القصير، في تحررها من الحدود. وبهذا الاعتراف، يميل الواقعيون والصوفيون إلى التقارب في قبول نهاية الطريق المرئية.

والمزاج الحديث في أوضح صور طبيعيته لا تنقصه الكفاية ليقوم الإنسان المتحرر بعبادة "كل ما يستطيع أن يلمح فيه الكمال" ولعل مكانة مثل تلك العبادة هي الأعظم لتقبلها عن عمد حالة التناهي، وإمساكها بالخلود وكأنه في حالة عبور، أو حتى في حالة خروج وانصراف. أما فيما يتعلق بالعقل الديني فإنه يعترف فعلاً بوجه عام اليوم بهذه القدرة البشرية الطبيعية على السمو بالنفس باعتبارها جزءاً منه: ومن غير أن يقصى فكرة الخلود، فهو أقل ميلاً إلى المسك بتلك الفكرة كتسليم ضروري بالحياة الخلقية. فالناس

([1]) مغامرات الآراء. ص٣٧٣.

يستطيعون أن يعيشوا من أجل الخير الدائم من غير أن يتطلبوا دواماً لأنفسهم.

* * *

وما إن يكف استمرار الحياة بعد الموت، والمصير المستقبل للروح يوم الدينونة، عن أن يكون نقطتي الارتكاز الكبيرتين في المطلب الديني، حتى تشيع وجهة نظر، لا تتصف بالإنكار والسلبية، ولكن قل بنصف الإيمان، إذ في تصريح تقليدي إن هو إلا منتصف الطريق إلى مذهب الشك، الذي يتجه إلى اختراق النسيج الكلى للرعاية الدينية.

ولهذا المأزق الحرج، أو غسق الإيمان الذي يبعث على الضيق، شجنه العميق، الذي يؤثر بوجه خاص على نوع الخدمات التي تقدم للموتى. وينشأ هذا الشجن عن الطبيعة المزدوجة لرعاية الطقوس التي قد منحتها المجتمعات البشرية من قديم الزمان الحادثة التخلص من الموتى. وكل طقس من هذه الطقوس هو بادئ ذي بدء تعبير عن المشاعر، وبهذا الوصف فهو حاجة خلقية. وفي الوقت ذاته، يتشكل التعبير بأسطورة سائدة فيها قناعة نظرية. والأسطورة في ذاتها وضع اجتماعي، لا تطرح كنظرية تتطلب أو حتى تقبل دفاعاً معقولاً: وإنما هي حامل للانفعالات الجوهرية من حزن وامتنان، وتكريم، ورجاء، وبهذه الصورة فهي. تتوقع القبول العام الذي يصاحب الامتثال.

وبالرغم من أن العالم المتمدين قد ذهب بعيداً تجاه التمييز بين حرفية المعني والرمز، إلا أن شيئاً من الموقف القديم لا يزال باقياً. وبالرغم من أن المعنى الكلى للطقس الديني يغمر كل ما يتضمنه من نظريات، فإن مسألة

الحقيقة، التي يلازمها الآن تصميم أكثر حدة، نستمسك بحاجتها اللاشعورية. وإذا لم تلق التصريحات والتأكيدات المتضمنة قبولاً. لظل الانفعال نفسه منقسماً، وافتقر إلى تكامل واضح. ويشكل هذا الصراع الداخلي صورة فريدة من المعاناة العقلية الخلقية.

* * *

ولنعر هذه المعاناة التفاتا واعيا، لأنها تحمل دليلاً واضحاً على أن اللاأدرية فيما يتعلق باستمرار الحياة ليست هي الكلمة الأخيرة. فحقيقة أنه توجد هنا مشكلة لا تنطمس خاصة بالحق الداخلي تدحض في دقة الرأي الخاص بتحليل معنى الكليات والتراكيب. والذي ينادي بأنه ليس هناك حقيقة يمكن أن تحرز. ولا يحدث هذا إلا لأننا نعرف أن هناك حقيقة وصدقاً في الحالة التي فيها يتمكن أدنى شك يثيره خداع النفس المريح من إعتام الصفاء الذي يتميز به أي انفعال قوي حاد!

وفي هذا الضوء. تصبح العقبة عونا لعملنا الفكري. فنسترد اعتقادنا بأن القضية العقلية الفلسفية لها أهميتها وأساسها التجريبيان.

العقبة الناشئة عن دراسة علم الإنسان

إن عصراً مثل عصرنا وقد غمره إنتاج قرنين من الدراسة الجادة للأجناس البشرية لا يستطيع إلا أن يجد نفسه حائراً بثرواته وسط الأساطير الشعبية الخاصة بالحياة الأخرى. وإن نفس الوفرة في الصورة المقدمة في شكل استعارات المادة الإيمان تنزع إلى الحط من ثبات وصحة أية واحدة منها. وفي رأي الكثير من العقول المعاصرة، فإن أسطورة الغصن الذهبي وما

صاحبها وما خلفها قد ختمت كل الصور الممكنة لمفهوم العالم الآخر. أما مذاهبنا المعاصرة، فبالرغم من أنها. أصبحت تلازم الصمت، فإنها تحتفظ بقربها من الصور الخيالية البدائية والسامية، التي لا يجد أي جزء من تخيلها تفسيراً في التقدير الواعي الرشيد. وفي الوقت ذاته، فإن الدين المعاصر، وهو أم نظريات الطريقة العلمية، لم يوفق حتى الآن في تقديم بديل: فالشعر في سفر الرؤيا يظل مصوناً بولائنا لجلال صورته الرمزية. ولعل على الفلسفة أن تأخذ على عاتقها حمل العب والقيام بمخاطرة إدخال حرفية المعنى إلى متاهة التأمل المحيرة، في حين أن الدراسة العلمية للأجناس البشرية ترضي يجمع أخيلة الجنس البشرى. وهي كعلم لا تصدر حكماً على صحة ما نحصل عليه هكذا.

ومع هذا، فلعلم الأجناس البشرية مسئولياته أمام علم الاجتماع وعلم النفس، وكذلك أمام الانطباع الموجز الذي تتركه خزانته من الحقائق، التي يصعب فضها باعتبارها مخزناً مليئاً بحماقة البشر. وللأساطير والطقوس المرعية وظيفة، وإلا ففيم عالميتها وشمولها، وإصرارها المشوب بالتضحية، وإجماعها الضخم على الهدف؟.

وإني لأسلم بأنه ليس في وسعنا أن نرفض هذا التحدي الباهظ لنهائية الموت وكأنه شيء فاحش في جوهره، إذ يصبح أحياناً إسقاطاً خطيراً للغاية من المصادر المادية للمعيشة ويكتشف ليبرت، في كتابه قصة الثقافة "وظيفة اقتصادية لهذا المصرف: فهو كامتداد لعمل الخير في الحياة يتطلب، ويولد عادة الإنتاج الزائد، وهكذا يؤدي إلى قدرة على الادخار – وهذه صورة للاهتمام الممكن بتاريخ رأس المال! ولكن النقطة الجوهرية أقرب بالتأكيد من السيكولوجية العلنية المجاهرة للمساهمين: فالإنسان حتى في فقره، مطبوع

على بلوغ درجة من السخاء تتفق مع الموقف وذلك لكي يصون من الفناء الماحق – بمعونة قوى العالم المسيطرة – شيئاً من أفضل ما رآه. والموت يحدث (أو سوف يحدث): والإنسان لا ينازع هذه الحقيقة، ولكنه يفكر في أن يشيد دواماً وثباتاً. وسط التغيير، كدليل على الأقل لما يستحق أن يدوم، وما يعتبر أنه دائم".

وإلى هذه الجدارة بالدوام، وهذا "الذي ينبغي أن يكون" قد وجهت مناقشاتنا السابقة العناية ولفتت النظر. وخلال كل ما جمعته دراسة الأجناس البشرية من أوهام وأخيلة نفطن إلى هدف جلي، يقوم على فرض لا سند له بأن هناك نوعاً من الرباط الخفي بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن.

وجدير بالملاحظة أيضاً، أن في هذه الأحكام التي أصدرها الإنسان عما يستحق الدوام، لم تعقه أشكال نسبية مثل تلك التي بين تقديراته الشخصية والتقديرات المقدسة: ومن وجهة النظر الصريحة البسيطة الخاصة بالنسبية على أوسع مدى لها في التقديرات الشخصية للقيمة الذاتية، فقد افترض الإنسان أن له القدرة على بلوغ نهاية مطلقة. (ولى ملاحظة عابرة هي أن هذا الفرض، الذي يجعله علم الأجناس البشرية يبدو خطراً للغاية، لا يمكن تجنبه في أي دين يعتقد بأن "الله خير"، ويتضمن أننا نعرف – بعد خطر الانحراف – ما هو "الخير". وفي المسيحية بوجه خاص، فإن القرابة المؤكدة بين طبيعة الله كأب وطبيعتنا لا يمكن أن تعني شيئاً سوى أنه في داخل إطار أحكامنا القيمية يوجد عنصر العالمية والشمول. فخيرنا لا يمكن أن يكون شر الله، ولا العكس بالعكس: وإلا أصبح التعبير هزءاً وسخرية. ولذلك، فما نعتز به من أعماقنا أبلغ إعزاز، يجب أن يعتز به – وما هذا إلا مادة ذلك الإيمان، وبنوع أقل بتاً، أزعم، أنه مادة كل إيمان.)

ومما لاشك في صحته أن الإنسان قد انتقل في يسر بالغ مما يعتبر أنه يكون إلى ما هو كائن. ويظل في الإمكان أنه خلال هذا العصر بطوله وخلال نشرة التحدي في أنحاء الكرة الأرضية، قد ارتفع صوت بصيرة، تتطلب دفاعاً منطقياً وتستطيع القيام به. ولكن هنا يندمج تيار دراسة الأجناس البشرية الذي يحمل نصف الإيمان السائد اليوم مع تيار يتفرع مما وراء طبيعة التدفق والتغير، ألا وهو الاعتقاد بأنه في عالم الواقع والحقيقة لا يدوم شيء – فالأشياء جميعها تجرى وتتدفق! وهذه عقبة ثالثة حتمية أمام فكرة خلود ممكن.

فلسفة التدفق أو السبيل

خلال العشرين السنة منذ بدأنا مناقشتنا الأولى الفلسفة التدفق وعلاقتها بالمصير الإنساني، تقدمت العلوم الطبيعية، جنباً إلى جنب مع الفلسفة، خطوات نجاه إجابة هذا السؤال، "ما هي مظاهر الكون المادي التي يستمر تغيرها، وما هي المظاهر التي تتميز بدوام معين؟"

ليس هناك واحد من المفكرين الذين نقرن أسماءهم بفكرة التغير كحقيقة عقلية فلسفية أولية – من أمثال بيرجسون، وألكسندر، وديوي، وهوايتهد – أقول ليس هناك واحد منهم يستغني عن كل أنواع الثبات والاستقرار. إن منطق التغيير يمنع إقامته كأساس صخري صلب للفلسفة – أليس هذا العرض مناقضاً لنفسه؟ فإذا كان التغيير رئيسياً بالغ الأهمية، فلا ينبغي أن تكون هناك قاعدة صخرية. بل وأكثر من ذلك، فيجب أن يكون التغيير محدداً (وفي سبيل الحصول على مثل من الدرجة الأولى لما لا معنى له، فلتحاول أن تصور لنفسك تغييراً غير محدد)، فللتغيير نسبة محددة،

واتجاه من المحتمل أن يتشكل في صورة "قانون" للتغيير. ولعل أكثر تطورات القرن الثورية في النظرية هي المعادلة البسيطة التي تضع حدا لمفهوم المادة كجوهر لا يتغير، سواء في صورة اتحاد ذرات أبدية أو في صورة "كتلة"، وهذه هي المعادلة: الطاقة حاصل ضرب الكتلة في مربع سرعة الضوء. (E = mc). وعلى الرغم من ذلك فإن تلك المعادلة تحوى "ثابتا كونياً"، وتتلاءم تماماً مع "بقاء" مطلق لنوع من وظيفة الكتلة + الطاقة. وكذلك يلجأ فلاسفتنا ممن ينادون بالتدفق إلى أنواع معينة من الثبات والاستمرار لتحفظ المعنى الدائم لفلسفاتهم، ومع ذلك فإن تلك الأنواع من الثبات والاستمرار إما أنها بذواتها نسبية – موازنات عابرة بين التغيرات –. وإما أنها صورة خيالية أكثر منها واقعية، كما هي الحال في ترتيب هوايتهد "للكيانات الدائمة". ويظل الواقعي ملائماً مستمراً، وهو كذلك، كما يرى لوك، "زائل مستمر".

وما اهتمامنا بمصير الأشخاص إلا اهتمام بالواقع – الذي لا يستغني عنه بدوام مكتشف سواء لقوانين التغيير أو للمثل العليا والصور الخيالية. والتسليم بأن كل ما هو واقع ملموس قابل للزوال هو موقف يتلاءم بشكل أوضح مع الطباع السائدة. وعلى الأقل، توجد في قطاعنا العالي، شهوة بينة لزوال ما يتعلق بأحوال المعيشة. فلنرقب السرعة الفائقة نسبياً التي تبطل بها طرز الأزياء، والمطالبة الجنونية الدورية بنماذج وصور جديدة يقدمها المنتجون بإسراف مادي مفزع، وما هذا إلا استمتاع جلى بالنبذ والزوال مصحوب بثورة التعديل الجديد والنظرة القادمة باعتبارها جوهر الاهتمام بالحياة. وإن سرعة الملل، التي يعبر عنها، مثلاً، بالتعصب ضد التكرار في الموسيقا (ديبوسي وأتباعه) لتضمن نفوراً اختيارياً من الدوام، وولعا بالتغيير من أجل التغيير نفسه. والفلسفة الحقة يجب بالضرورة أن تحتفظ للجدة فيها بمكان شرف، وإذا

كان الذوق الحالي صحيحاً، فيجب أن يبرر نسياناً سريعاً وضخها، كشرط ضروري للشوط القادم، وهو يتضجر من الثقل المعوق للمتع الماضية، بل ويتضجر حتى من الولاء. فالمدنية التي تنمو وتتسع يجب أن تكون مستعدة للهدم، ولندع الماضي الجليل يداً بيد مع الماضي المهمل البائد، يدفنان موتاهما. وهكذا فمن الملائم لروح العصر أنه ينبغي أن يغفل نوعاً المادة اللذان نادي بنا ديكارت، وهما الذوات الفكرة وأنواع الفراغ الممتدة المليئة بالهيولى، وأنه ينبغي أن تدوم نظريته (المتناقضة) بأن الله يعيد خلق العالم من لحظة إلى أخرى – مع الحذف الممكن اللاهوت الخالق – باعتبار هذه النظرية استقبالاً دائماً في مناسبات جديدة لجزء من القوة الواقعة على تكوين تشكيلات زائلة.

وبالرغم من أن هذه الفلسفة الفنية وغير الفنية الخاصة بالتدفق والتغيير تكون عنصراً حقيقياً خالصاً في روح العصر، فإنها في ذاتها ليست وجهاً عابراً: فهي تقوم على تدبيج ثابت صحيح يشترك فيه الجميع ولكن ما يهمنا أن نلاحظه هنا أساساً، ونحن نتقبل التغير. الشامل، هو النفع الذي يعود على الجنس البشري من كل ما يظهر أنه دائم في العالم، بالرغم من طبيعته الخداعة. فالمسلة في الحقيقة شبه دائمة وما بناؤها كله إلا هدنة للعطب الذي يدب في الشكل، وهو واحد من بين تغييرات لا عد لها يسببها توازن متحرك هش. ولكن النجاح الجزئي، لعزم الروح البشرية، في الانتفاع بذلك العطب المتأخر الذي يصيب الشكل في دعم. صورة خادعة للدوام – أقول إن ذلك النجاح الجزئي الذي عقد عليه العزم ليس جزءاً من الحقيقة أقل شأناً من العطب. ومثل ذلك التمرد على التدفق الكلى هو على الأقل جزء من معنى "التاريخ" – وإنني أميل إلى القول بأنه جوهره، فهو يبين على الأقل أن

الجنس البشري يعرف ما يعنيه، بالدوام. ولكن من أين حصل على ذلك المعنى؟ وأية خبرة تعطينا هذه الفكرة؟

وهذه الرغبة في خلق الدائم الباقي، والتي تعود مراراً وتكراراً إلى تحديها العاطفي الخاسر للزمن والتغيير، هي بذاتها تعبير دائم عن وحدتها الذاتية، المقدر لها أن تحتل مكاناً خاصاً بها في البناء المتغير للحادث، خلال عنايتها بوحدات ذاتية مثل وحدتها. فلم ينبغي، في تصويرنا الكامل للعالم، أن نعطى الأسبقية العمليات التحطيم والتفتيت التي تكتشف دوما، في حين أنه إذا فشلت إحدى غايات الإنسان أو أعاله وتكون قريبة من الدوام، فإنها تخلف غايات وأعمالاً أخرى لا حد لها –كما في حال المدن، دائمة العطب، فهي كما كنا نقول، تتهدم دائماً حتى قبل أن يصيبها العطب، وقبل أن يعاد بناؤها – وذلك امتثالاً لوحدة الهدف الثابتة التي تخضع العملية في إصرار لنفسها؟

ومما لاشك فيه أن ثبات الهدف هذا مسألة شخصية، وبوصفه هذا فهو ليس كافياً بذاته أن ينقض ما وراء طبيعة التدفق كصفة يتميز بها الواقع، إلا إذا كان الهدف نفسه أحد عناصر الواقع. وإن محاولة الإنسان العامة الشاملة، والعقيمة على وجه العموم، لبناء شيء لا يزول، يمكن أن تعتبر دليلاً تجريبياً على أن التدفق هو السيد المسيطر، والهدف – وعلى الأقل الهدف الإنساني – هو لعبته. فلو أنني اعتبرت هذا، كما أنا فاعل الآن، دليلاً على النقيض التام، لكان للهدف الإنساني بفرض لم يتم إثباته، نصير موضوعي في طبيعة الأشياء، بل وأكثر من ذلك لكان تحليل التدفق والتغيير أقل من أن يكون نهائياً على أساسه الموضوعي الخاص به. وفيما يتعلق بهذه النتيجة فلأعرض بعض العلل والاعتبارات.

إن ما يمكننا أن ندركه تواً هو أن التغيير لا يعرف إلا إذا صحبته في الوقت ذاته معرفة بعدم التغيير في القرينة نفسها. فالزمن نفسه لا يمكن قياسه إلا إذا كان لمروره نقطة بدء زمنية يمكن التعرف عليها. ولمثل ذلك الإثبات والتحقق، لا يمكن الاستغناء عن الذاكرة، فبعيداً عن الذاكرة، ليست للماضي أية معالم طريق. وعن طريق الذاكرة المسجلة، وهي تدبير بشري بحت (بالرغم من استخدام الآلات التي، تحول الزمن إلى معالم فضاء معاصرة، ثم لا تستطيع هي أن تفسرها)، يأخذ الماضي في التراكم، وتشكل مراحله مستويات حسابية التقدير قيمة التغيير. أما الحاضر، وهو يعي الآن ويشعر بحالته الثابتة المقارنة، فيصبح لأول مرة شيئاً جديداً نوعياً واضحاً. وفي عبارة أخرى فالشيء الجديد لا يمكن وجوده، بالنسبة لوعينا، إلا بمقارنته بماض له ذكرى أو سجل يفترض ثباته، وعلى ذلك فحالتا التغيير وعدم التغير التجريبيتان متماثلتان، فهما موجودتان معاً في القرينة المادية نفسها. وكل ما هو نسبي في كل منها، شأنه شأن جميع حالات النسبة، ينتسب إلى واقع تام. والبقاء يجب أن يغلف التغيير، ليس فحسب بالصفة الخالدة التي تميز الأهداف المثلى، وإنما كذلك بالحقائق الواقعية التي تميز الطبيعة المادية والتاريخ البشري. ولنلق نظرة أخرى على التاريخ.

والتاريخ مليء بالأحداث، أليس كذلك؟ ومن ثم، مليء بالتغييرات: وأكثر من ذلك، فالإرادة البشرية في التاريخ، وهي تسجل، ترفض أكثر بكثير مما نسجل، قدراً غير محدود مما لا يمكن أن تعيه الذاكرة. أما العمل الإيجابي في صنع التاريخ، كما لاحظنا، فهو عمل خاص بالتذكر والحفظ. فهنا، وفي طقوس الموتى، بذل الإنسان أتفه ما في وسعه ليضطلع بوظائف الاحتفاظ بالقيمة التي غالباً ما تنسب إلى الآلهة. وخلال هذه المحاولات

حدث نمو وتطور في الفن والعلم والصياغة، أو قل حدث تجمع لما جرؤت على تسميته "بما لا يمكن ضياعه أو فقدانه[1]"، أو المكاسب الثقافية المستمرة، ليس من أسرة إلى أسرة فحسب، ولكنها تنتقل كذلك عبر الحدود من حضارة إلى حضارة. وهذا الحشد المتراكم من رأس المال الثقافي من المقدر له – إذا لم يحطم الجنس البشرى نفسه – أن ينهي الإيقاع الباطل لنهضة الحضارات وانحلاها.

وهكذا نتيجة لجزع الإنسان وقلقة لما يمر به، بتغير شكل التاريخ باستمرار. وبالقدر الذي تبلغه أية حقيقة من الدوام، أو يبلغه أي فن، يهيأ أساس دائم – ولا أقول "للتقدم" – فهو ليس للتقدم فحسب – وإنما كذلك لشيء أكثر أهمية وأعمق معنى، هو تقدير الذات الدقيق للأشخاص. والحقب، وبعد سحيق من أبعاد الوعي الذاتي البشري – وليس هو بالعمل الهين! أما السجل التاريخي نفسه، باعتباره بياناً كامناً متحداً بأدوار الذاكرة بزن زيادة بالغة عن أية قدرة عقلية واقعية، فلا يقدر إلا على شريطة أنه يعتبر نفسه دائماً واقعياً! فالتاريخ، الذي يسجل الزائل الوقتي العابر، هو شيء دائم من باطن التغيير.

وبالرغم من كل النجاح الشهير لهذا الهدف الدائم، وهذه الرغبة في تحويل الكنز البشري إلى خزانة متزايدة، فإنه يجب علينا أن نعترف بأن ما يمر ولا يمكن الاحتفاظ به بأية حالة هو الأكثر – الأكثر من غير ما حدود. أما فلسفة التدفق، فمهما تكن ناقصة كدراسة عقلية، فإنها لا تزال تمثل عقبة كأداء أمام فكرة الجلود الشخصي. وفي واقعية عادلة وهائلة، تسكب ضوءها

---

[1] و. ا هوكنج، في كتابه The coming world Civilization بحث ٣، "بناء التاريخ" The Structure of History

البارد على مجال غير محدود من النسيان: وبعيداً غاية البعد عن النكبات والخسائر، والزلازل والحروق، وإطلاق القنابل، هناك نشاط هادئ ولكنه أكثر فتكاً هو نشاط اختيار ما يمكن الاحتفاظ به، من وجهة نظر القدرة المحددة، لا على التخزين في سجل، وإنما على العناية البشرية. فنحن سوف نبيد في النهاية الخطابات القديمة، غالبيتها، حتى ونحن نذرف الدموع. وذلك لأن البشرية لا نستطيع أن تعيش حاضرها، وتنتقل إلى مستقبلها إلا على حساب النبذ والتنصل، مع استخدام حقها المدهش، الذي هو نصف واجب، حقها في النسيان.

فهل هناك، إذن، أي قانون للحفظ والصيانة أعمق من هذا؟ وإذا كان من بين الأشياء التي نعتبرها عديمة الحياة يوجد الحفظ الدقيق الكمي للطاقة أو قوة الحركة أو الكتلة، أو لأية وظيفة تتصل بهذه، وهي التي عرفها جاليليو أولاً في تجاربه على الأجسام الساقطة كحقيقة داخلية معينة خاصة بالطبيعة، فهل العالم أقل عناية واهتماماً بعناصره الحية؟ لقد آمن الناس طويلاً بشرعية طبيعية خاصة بما هو دائم واع تكون للأعمال بوساطته آثارها الدائمة، سواء عن طريق نوع من قانون الكرما (وهو اعتقاد بوذي بأن حالة الإنسان مرتبطة بحياته السابقة)، أو عن طريق القوى الحركة الداخلية للمجموعات اجتماعية باقية. ويتحدث هوايتهد عن "خلو موضوعي" في داخل إطار النص التاريخي، الذي به تنهب كل مناسبة عابرة، أو كل حياة شخصية، الآثار الاختيارية إلى مناسبات متعاقبة[1] ومع ذلك فهنا أيضاً، بحمل النشاط الاختياري الخاص "بالإدراك" كل ما يمس الانتباه، والميل، والذاكرة. كما أن "البصيرة الأساسية

([1]) انظر: Processes and Reality ص٥٢٧، ص٥٣٢.

التي تدرك الدوام في تدفق والتدفق في دوام"[1]، في صورتها المعنوية المجردة، تستمر في المطالبة بالإشباع والاقتناع، كما لو كان في طبيعة الأشياء نوع من الحق المطلق الذي لا يفني كاملاً ولا يضيع كالتموج الخفيف المتضائل في بحر لا نهاية له. ولكنه يثبت في صورة مشكلة، وتلك هي مشكلتنا.

وتنفذ المشكلة إلى أعمال قضية ما وراء الطبيعة والمادة، فلماذا يوجد أي اهتمام أو أي مهتمين، وإذا كان هناك سبب وعلة صورية كذلك لوجودهم – فلماذا يفنون، ويكون فناؤهم مطلقاً. ولا يبقى أمامنا إلا إمكانية أن الرغبة البشرية في الحفظ والبقاء، وهي إرادة فعالة جزئياً في داخلي إطار التاريخ، قد تكون رمزاً القوة حافظة مطلقة، تكمل التحطيم المفجع للعمل البشري، الذي هو شرعي ومدقق نحو الصفة الذاتية كما أن الطبيعة شرعية ومدققة نحو مستودع الحقيقة الخاص بها.

وهكذا فإن العقبة الثالثة والمريعة إلى أبلغ حد، تلك التي تتعلق بفلسفة التدفق، القائمة على أساس عميق من الحقيقة، تعيننا في تحديد قضيتنا النهائية. فلننتقل إلى التحليل العقلي.

---

(1) الكتاب نفسه. ص٥٢٦.

الجزء الخامس

نسبة الموت[1]

الأبعاد

أمامنا حملة مباشرة على قضيتنا النهائية، هل استمرار الحياة الشخصية بعد الموت ممكن؟

وسنتناول لفظ"شخصي و حرفيا، بمعنى تحقيق مستمر للوعي الذاتي، مصحوباً بعناصر الذاكرة، والسؤال، والهدف. وهذا يتضمن أننا سوف لا. ناقش إمكانية الخلود البديل، الذي. غالباً ما يقدم كبديل للخلود الذاتي. والخلود بالنقل والتحويل – ومعناه التقاط الآخرين للحافز، والعلل، والأعمال الخاصة بالحياة التي تنقضي – هذا الخلود المحول لا يمثل أية مشكلة: فهو الوظيفة المستوعبة الحيوية الواضحة لكل مجتمع دائم. وهو حيوي كذلك لنظرة كل فرد؛ فكل واحد من غير ما جهد شعوري، يعيش منظور زمنه القادم، سابقاً أثره الخاص، وهو يتخلل مستقبلاً غير محدد. وقد يظهر له التأمل أن هذا الأثر لا يحده الزمن، فبالرغم من أن الموجات الخفيفة التي يكون قد صنعها تنتشر بسرعة انتشاراً لا يمكن معه معرفتها، فإنها تتميز بخلود قوة

([1]) عنوان المحاضرة التي ألقيت عن الخلود في بيركلي، كاليفورنيا، في يناير سنة ١٩٤٢. وكانت هذه المحاضرة في جزأين: (١) هل الخلود مرغوب فيه؟ (٢) وهل الخلود ممكن؟ وقد عولج هنا الجزء الأول في الأجزاء من ١–٣ من هذا الكتاب، أما الجزء الثاني فقد زيد متخذاً شكل المناقشة التالية الآن. أما صيغتها الأصلية فقد ظهرت في ٤ ديسمبر سنة ١٩٤١ في "مجلة الفلسفة" تحت عنوان: "مباحث تقييم فلسفة عقلية مثالية بإتباع طريق جديد"

تحركها. فالبحار السبعة، في الحقيقة والواقع، يجب أن تعي وتبالي بكل حصاة تلقي! ومعرفة ما تستقبله الحياة المستمرة وقتياً مما يبلغه الفرد من قيمة ذاتية تزيد من معنى القيمة الذي تحمله الحياة العابرة المنقضية. فحتى عندما يموت الفرد، فإن بهذا المسطح يكون قد عاش من قبل إلى الأبد! ولا ينبغي أن يحقر من شأن الاهتداء الصادق إلى القيمة المتضمنة في هذا. وبوصف الخلود الموضوعي، بديلاً، فحسب، فإنه يفتقد لب اهتمامنا الحالي، ألا وهو الذاتية المستمرة للنفس الفردية.

ودعوني أذكر أيضاً أننا لا نتحدث عن الخلود الممكن "للزوج"بوصف أنها تختلف وتتميز عن الجسد الزائل. فهذا الجسد يختفي إلى غير رجعة، وتذهب معه كل القدرة على الاتصال خلال التأثير الراهن بالجمع الموجود على قيد الحياة من شركاء في البشرية. وبالرغم من ذلك، فبدون الحالة الجسدية في شكل ما لا يمكن أن تكون هناك معيشة شخصية. فالوجود، بالنسبة لشخص ما، يتضمن. وعياً بالأحداث في زمن محدد – أو قل استمراراً للمفردات والتفاصيل، وليس اندماجاً في العموميات أو في الواحد المطلق. ولا يهمنا الآن سوى هذا التفضيل. وهذه الزمنية. ومن الواضح أن هذا الاهتمام المادي هو الذي يخلق لنا مأزقاً جذرياً إلى أبلغ حد. وتفسيراً تلقائياً إلى أبعد مدى للحقائق باعتبارها دليلاً على الخمود والانتهاء.

وبقدر ما يدعي المجموع البشري أن له ما يخصه داخل إطار الزمن، يوجد فناء ذاتي لا ينفصل عن الزمن الذي ندعي أنه يخصنا. وبالموت، يضرب الفناء بجذوره في الأعماق، ويبلغ العمر بكل تأكيد نهايته. وصحيح أن الفناء ليس تاماً مطلقاً. فالمادي بكل دقة هو الذي لا يفنى – إذ تحتفظ المعادلات الكيماوية والديناميكية بكمالها وصحتها. ولا يبقى التراب تراباً

فحسب، وإنما تبقى الطاقة طاقة أيضاً. أما ما يفنى فهو حالة معيشة البناء والوظيفة، أو التكامل العضوي والشخصي الخاص بالعناصر الثابتة. ويرتبط سؤالنا بهذا الفناء، سواء كان مطلقاً، ينفذ خلال كل قوة من قوى الكيان الشخصي – وهو أكثر ما يكون قابلية للعطب خلال معجزته التي تنحصر في تعقيده الموحد أو كان نسبياً، كذلك، يترك وراءه قوة أصلية نطفية من قوى الذاتية صحيحة لم تمس. وبهذا الفهم وفي هذا الاتجاه سوف أبحث نسبية الموت الممكنة.

وإذا ما أكدنا هذه الإمكانية، كما أؤكدها، فسوف لا يكون كافياً أن نعرف أن الخلود ممكن وإنما سيكون علينا على الأقل أن نبين كيف أنه ممكن. ويصطبغ سؤالنا شكلاً بصبغة فلسفة كانط، على الرغم من أن كانط، الذي تساءل. "كيف تكون الخبرة ممكنة؟" فهذا يجب أن يكون سؤالنا. ولكن عبء البحث ثقيل. وهو بالأحرى كذلك لأن السؤال، بالنسبة لكثير من المفكرين الجادين، وبوضعه هذا، يجاوز حدود الفطنة، أو ربما حدود حسن تقدير خفايا الوجود المطلقة.

ونحن مدينون لهذا الموقف الذي يتجلى فيه احترام تكتم العالم بكلمة اعتراف وتسليم.

حقوق الخافية واللقانة

يغلب على ظني أن معظم أولئك الذين يعتقدون اعتقاداً راسخاً اليوم أن الحياة مستمرة بعد الموت يفعلون ذلك على أساس اللقانة اللدنية، من غير أن يجترئ أحدهم على التشكك في أو الاستفسار عن كيف يكون الخلود ممكنا. ومنذ مدة مضت، كتب إلى أحد زملائي من ذوي الميول العلمية

يقول: "لقد آمنت منذ وفاتها (زوجته) إيماناً خالصاً بأن وجودها لم ينته بعد بكيفية ما. فهناك عالم "أكبر" وهي تقيم فيه. ويبدو لي هذا مؤكداً.. إلى حد أنه لا يتزعزع بالعقل البحث المجرد. وإني لأجد العقل يتلمس طريقه بلا تبصر وراء الخبرة، هذه الأيام... ولقد تأثرت تأثراً بلغ من عمقه أن مجرد المنطق لم يعد يتبسط من عزمي بعد..." وكانت "الخبرة" كلمته، وتتضمن إدراكاً مباشراً. كما أن الفيلسوف البولندي، ونستنتي لو توسلافسكي، نقلاً عن وليم جيمي في "طاقات البشرة"، كثيراً ما جزم في خطاباته لي بأن الخلود بالنسبة له كان مسألة ثقة مباشرة وتأكد، وقد اعتاد أن يسأل الآخرين إذا ما كانوا هم، أيضاً، يستمتعون بهذه الثقة – كمقياس لبصيرتهم الوجدانية البديهية، التي تسبق كل حجة ونقاش.

وكثيرون من ينبذون الحجة والمناقشة من ناحية المبدأ، فإن الغموض الذي يحيط بالخلود له مغزاه الخاص وأهميته. "والحجاب" خير مفيد: فما هو محجوب مستور قد حجب لخيرنا. وكما يحسون، فهناك فجاجة فلسفية معينة – لعلها فجاجة جالية وخلقية كذلك – إذا ما حاولوا رؤية ما وراء الستار الذي أقامه الله وأقامته الطبيعة. وهكذا نجد أن إليزابيث باربت براوننج، الثابتة في إيمانها، ثابتة أيضاً وقاطعة في معارضة كل من البحث والشكوى:

في اعتقادي أننا نفعل مثلما يفعل الأطفال المتبرمون، ليتنهدوا فيعتموا الزجاج بما تلطخه أنفاسهم ويحجبوا السماء والمناظر الطبيعية عن أبصارهم. فهكذا، وآسفاه، فمنذ وضع الإله الخالق فاصلاً روحياً بين هذين الشطرين، الحياة الأخرى بعدنا ونفوسنا وهي في ألم وضيق.

فإننا نفتقد مطمح النظر المأمول الذي نحن إليه مدعوون... ولقد آمن

كانط نفسه بهذا الانفصال، وإن كان على أساس مختلف. فأمسك عن التساؤل. كيف يكون الخلود ممكناً؟ لأن ما وراء الطبيعة، في رأيه، لا يمكن أن يكون عملاً علمياً: فالخلود ليس مسألة معرفة وعلم، وإنما هو مسألة ضرورة خلقية – أو "تسليم": فالأمر الخلقي يدعونا أن نكون كاملين في أمانينا وفي أعمالنا كذلك. ولما كنا نحتاج إلى زمن لا نهاية له لبلوغ هذا الكمال، فإنه يجب علينا أن نسلم بالاستمرار المطلوب، إلا إذا كنا نعتقد أن النداء الخلق عبث باطل. وفي اتجاه متقارب، لم يعتبر جوزيا رويس الخلود مسألة دليل علمي أو أمنية وإنما مسألة مطلب خلقي معتدل بصير، فعلينا أن نتمم عملنا الناقص، وهو بلوغ الذاتية أو الشخصية التي نتوق إليها هنا. وهو يردد، باستعاذة معينة، إنكاره لمعرفة طريقة. الوصول فيقول: إني لا أعرف مطلقاً، ولا أدعي أنني أخمن، ما هي العمليات التي عن طريقها تظهر وتتضح شخصية حياتنا البشرية، سواء خلال محن كثيرة هنا، أو "عن طريق أكثر استقامة إلى التحقيق الفردي الشخصي والسلام..."[1]. وهو لا يعرف إلا أن كياننا الذاتي يجب أن يجد تحقيقاً. وإنجازاً: "أما السير أبعد من هذا في طريق المستور الغامض فليس من شأن الفلسفة. "فلفظ" الغامض هنا بحمل مسحة من اللوم".

وموجز القول أنه بالرغم من تلك القوة من قوى الفلسفة التي: تبعاً لكانط، قد جعلت حدود معرفتنا العقلية الفلسفية تقف عند مطالب الواجب. فإن استمرار الحياة بعد الموت شيء ينبغي أن يكون: وبالنسبة لهذه المطالب، "فهذا هو كل ما نعرف، وكل ما تحتاج إلى معرفته." وفي الحقيقة لو خير كانط، وفخته، ولوتز لترددوا في استخدام لفظ "المعرفة" في هذا

([1]) The Conception of Immortality ص ٨٠

المقام: فالإحساس بالواجب عندهم فريد في نوعه، ويصدر تأكيد يتميز عن المعرفة ويسبقها.

وإني، مع ذلك، لأشير إلى أن البقاء قضية تجريبية للغاية لمن يبقى حياً، ولنا على ذلك نحن الذين نتأمل البقاء: فمهما يكن الدليل صعباً، فإننا لا نستطيع أن تستبعد تقدير الحقيقة من على ما وراء الطبيعة. وللواجب نفسه فروضه التجريبية، ولا يصدر مطلبه من فراغ. فلنلاحظ إذن ما يلي:

"الواجب" دين، والدين به من يستمتع "بحق" ولا يمكن البتة أن يكون بمفرده، حتى ولو كان وحيداً للغاية! فالعناية المصحوبة بالجهد والكد التي يبذلها عامل فنان في إصرار للانتهاء من قطعته الفنية قد تكون – وفي ظني أنها يجب أن تكون – مفروضة من نفسه على نفسه: فقد يحدث نفسه قائلاً، "أنا هو الشخص الوحيد الذي في وسعه أن يحكم متى يتم وينتهي هذا العمل." وبالرغم من ذلك، فإن مستوى حكمه، حكمه الخاص بدقة، هو نقيض الانفراد. فهو، أشبه ما يكون بعمل إميلي ديكنصن المنفرد، استئناف أو تحول من الأحكام غير المعصومة التي يسهل الحصول عليها إلى حكم صحيح، لا يمكن الحصول عليه في التو والساعة، ولكنه ليس تسليماً مجرداً. وذلك المستوى، وهو أقرب ما يكون من حقيقة العالم المكتشف، عالم شامل: فالفنان، مثله مثل العالم، يعرف أن عالم أعاله عالم مشترك عام. وعندما يعمل لنفسه، فإنه يعمل للجنس البشري – الجنس البشري الذي يحكم بحق في زمن مستقبل ما. وفي هذا الشمول المحسوس، كما هو الشأن في تأكيد كيلر للتأييد "سواء صدر من المعاصرين أو من الخلف لا أهتم"، توجد صحبة وطيدة ضمنية. وبالنسبة لهذه الصحبة، وهي عامل – الأنت كلي الوجود في الخبرة جميعها، أرى أن الواجب هو رد واستجابة.

وبالرغم من أن محاولة جعل الواجب مصدراً أصلياً للتأكيد فيها جرأة، إلا أنها قلب للنظام الواقعي، فهناك أولاً شيء نعرفه – كأن الواجب دين عليه – ثم بعدئذٍ شيء ينبغي أن نعرفه[1]. وبهذا المفهوم، الذي يظهر بوضوح في هذا القرن الذي نعيش فيه، يصبح علم ما وراء الطبيعة لتوه تجريبياً، ومسألة خبرة بتأكيداتها الأولية. ويصبح "الحجاب" مفهوماً إلى حد: فعرفتنا الأولية "بالواقع" الذي علينا أن نتعامل معه دائماً، هي في العادة وعي ناقص ليس لبعده السحيق ولكن لوجوده الدائم. وإن نوع المعرفة التي يسميها برجسون وهوايتهد "بديهية" إن هي إلا الصوت الذي يصدر من وقت إلى آخر عن هذا الوعي الدائم غير الفضولي وبادراك ما يتميز به، فمن الممكن إلى حد ما أن يرفع الحظر، المفروض بشدة بالغة على كل من عاطفتنا واتجاه كانط في الفلسفة، وهو حق الاعتراض الذي تظلله المعرفة الواعية على قضية الخلود.

وإني لأشعر شعوراً قوياً بالحق المطلق للغموض في كل ما يمون تركيب العالم وبناءه. ولقد أدى جبرييل مارسل خدمة توضيحية باختياره لفظ "الغموض" لنوع القضية التي تصبح فيها الذات الباحثة جزءاً من المادة اللازمة لبحثها الخاص، مفرقاً بذلك بين هذا اللفظ وبين كلمة "مشكلة" التي تدل على تحد للمهارات التي تلائم العلوم والفنون والصناعات: ومثل ذلك الذكاء ليس له دور في قضية الموت والحياة المستمرة. وعلى المرء أن يتحرك في هذا المضمار تخالجه رهبة معينة، وكأنه يتحرك بين خطرين: خطر تبرير ما يفوق أدواتنا التي نستخدمها في التحليل، وخطر الاستسلام لغير المعقول –

---

(1) "الإرادة الأخلاقية هي نتاج الوعي بحقيقة المخلوقات والكائنات. وليس الولاء هو الذي ولد الحب. وإنما الحب هو الذي يولد الولاء... فالحب... والجمال اكتشافان وليس مطلبين: فنحن لا نستطيع أن نسعى وراءهما، ولكننا نكتشفها" من مجلة الفلسفة، عدد فبراير ١٩٥٦. ص٦٤.

وهي أبحاث استسلام ترتبط بمسئوليات الفكرة. والبديهة أو البصيرة ليست غير معقولة. فإذا كانت صحيحة على أية حال، فإنها تتضمن دعوة إلى التفكير – إذ أن لها موعدها مع العقل، ويجب أن تجعل ترحيبها خيراً من أكمل وأوضح صورة يمكننا خلافاً لذلك أن نعد لها كمصير للروح.

وإلى أي مدى، إذن، تكون البصيرة جازمة؟

فإذا ما صممنا، على النقيض من برجسون، على أن البصيرة معرفة لا تناقض تفسير المدركات، ولكنها تتطلب أن تحتسب في وحدة مع بقية معرفتنا، أفلا يكون من المؤكد أن هذا التعبير الإدراكي الكلمة الأخيرة؟ وبالرغم من أن أحداً لم يعالج مشكلة الخلود بعناية فنية مؤثرة أكبر من هوايتهد، فإنه عندما يعرض قضيته عرضاً كاملاً، ثم يثير السؤال القائل: "وما هو الدليل...؟" فإنه يصرح قائلاً: "إن الإجابة الوحيدة تنحصر في رجع فعل طبيعتنا الخاصة إلى المظهر العام للحياة في الكون"، أي إلى بصيرة الجنس البشري العامة. ويختتم المناقشة بإنكار مؤكد للاعتماد الأساسي على التحليل: "فالمنطق، باعتباره تحليلاً مناسباً كافياً لتقدم الفكر، إن هو إلا زيف وتلفيق، فهو أداة فاخرة، ولكنه يتطلب خلفية من الإدراك والتحيز". والتحيز، في ظني، بديهي.

وكيف لنا أن نفهم هذا الالتجاء النهائي – المتناقض ظاهرياً وإن كان مميزاً منعشاً – أقول كيف لنا أن نفهم التجاء عالم المنطق العظيم إلى سلطة وحكم البديهة؟ وإني لاعتبرها مسألة حكمة بسيطة خاصة بفلسفة المعرفة والمنطق. وإن توقع ذلك الإحساس في أثناء البحث عن الحقيقة، وهو الذي يستطيع وحده أن يصل إلى المرحلة التالية من التبصر النافذ في هذا الأمر،

يكمن في الاعتقاد غير المثبت بأن القضايا المطلقة لها مقبض بسيط، وأن هذا المقبض البسيط يبقي خلال تفكيرنا كمرشد، وفي نهاية الأمر كاختبار للصحة والثبات. كما أنه يرتبط بعدالة العالم – وبأخوة الجنس البشري – لدرجة أن كل ماله معني وأهمية بالنسبة. للمعيشة يدخل في نطاق الإنسان العادي، في صورة بديهية أو بصيرة. والبديهة، كوعي ثابت للواقع، ورد فعل له، هي علاقتنا التجريبية المباشرة إلى أبعد حد بالعالم، بل هي العلاقة الأكثر شيوعاً، والتي لا تلين لها قناة إلى أقصى مدى. وهي لا تسبق تفكيرنا التحليلي فحسب، ولكنها ترتد كذلك بعده مصحوبة بالسؤال ذي السلطة، "إلى أي مدى يمكن نكرك أن يقر بفضلي؟"

وهكذا نجد أن السلطان متبادل! فمن غير البصيرة يصبح الفكر شاحباً، ومن غير الفكر تصبح البصيرة غامضة. وبتقبل البديهة للعون المبدئي من الخيال، فإنها تقدم وتعرض خلال الأسطورة والمثل روايات متضاربة نحمل مغزي نفسها: فما تعنيه حقاً لا يمكن أن يحدده إلا الفكر. وعلى ذلك يجب علينا، ليس رغماً عن الغموض، ولا تحدياً للحجاب القائم، وإنما نيابة عن صدق رؤيا الجنس البشري لتتمة الحياة، أقول يجب علينا أن نغامر بمثل ذلك التحليل الإدراكي المدقق بالقدر الذي يمكننا أن نعدل ونصلح من قضيتنا.

اليقينيات الأولية

كيف يجب أن يبدأ التحليل؟

لو أن هناك أية يقينيات ملائمة بديهية بسهل الحصول عليها، فربما كانت ذات نفع لنا، على شريطة أن تكون في الوقت ذاته محسوسة ملموسة

– أو تكون كما عبر عنها كانط، أحكاماً تركيبية بديهية. ولا حاجة بنا إلى النزول إلى هذه المنطقة المتنازع عليها إذا ما لاحظنا أنه من الممكن أن نجد بداية في الخبرة، في صورة بديهية وبصيرة، بأن تكون لها شخصيتها العامة الثابتة التي لا شك فيها.

وبالسليقة اختار الفكر الغربي في معالجة الخلود هذا الطريق الثاني. ولم يضع الفكر الغربي لنفسه أساساً، كما لا يمكننا نحن أن نضع لأنفسنا أساساً ما على بديهة مباشرة شخصية، مثل بديهة لوتوسلافسكي، التي هي تأكيد مباشر لخلوده الخاص، ولو أنه ينظر إليها –كما هو شائع في الشرق – على أنها متاحة لكل مستنير مهذب مدرب. ولقد جد الفلاسفة الغربيون في البحث عن بديهة ملائمة يمكن أن تسيطر من غير تدريب سابق على الإدراك العام والقبول الشامل. وقد التجأ هؤلاء إلى الوعي الذاتي المباشر لإثبات صفة تميز "الروح"ومن هذه الميزة يمكن الاستدلال على أن الروح لا يمكن أن تخلد أو أنها يجب أن تخلد. وبهذه الطريقة تكفلوا بتدعيم وجود الخلود That وتقرير ماله وما عليه. أما فيما يتعلق بكيفية How الخلود، فغالباً ما استندوا إلى الأساطير السائدة.

ويوضح أفلاطون هذا التصرف في إتقان تام. ففي تحليله الذي يستشهد به في معظم الأحوال يبدأ الحوار بالبديهة القائلة إن الروح واحدة، مفردة، لا تتجزأ – والقضية المسلم بها القائلة بأن المفرد تماماً لا يمكن أن يحلل – إلى أن يصل إلى النتيجة أن الروح لا يمكن أن تموت. أما عن كيفية الخلود، فهو يقدم أسطورة (اريبس) Er ورموزاً أخرى تجذب القلب – يعرف تماماً صفتها الأسطورية المميزة – وهي تتضمن رحلة إلى العالم السفلى وإقامة قصيرة المدة فيه، وعودة منتظرة للكثير من الأرواح للحياة على الأرض في

وضع جديد. أما روح الفيلسوف فإنها "ترحل إلى العالم الخفي، وتستقر إلى الأبد، كما يقولون عن المطلعين المختارين، في صحبة الآلهة[١]".

وإني لأقترح أن نأخذ علماً أولاً بالبديهيات التي غالباً ما التجأت إليها الفلسفة الغربية في هذا المضمار، فسوف تؤدي بنا إلى بداية بديلة في الخبرة. وبعدئذٍ نتجه إلى النبات والتكملات الخيالية التي قد استخدمت للدلالة على كيفية الخلود، وهذا أمر لا ينال من البحث الفلسفي إلا اهتماما ضئيلاً، ويمكن القول إنصافاً للحق إنه مهمل، وبالرغم من أنه ضروري لبحثنا الخاص.

ودعوني أولاً أنقذ سمعة أفلاطون في هذا المقام، حيث إنه قد اتهم بغير وجه حق أنه كان يبدأ بفكرة مجردة ويدعي أنها حقيقة مقررة أو قاعدة أولية. ولا يعالج كانط الحوار المذكور حالاً على أساس أنه جزء من "علم النفس العقلي" الذي يصطنع "مغالطة"، شأنه في ذلك شأن على ما وراء الطبيعة. فهو يصرح بأن القرار الذي يقول إن الروح بسيطة مفردة لا يمكن أن يكون تقريراً عن خبرة، لأنه لو كان أي شيء بسيطاً بحتاً لما أمكنه بأية كيفية أن يظهر نفسه لنا في الخبرة[٢]. فإذا استبعد البسيط كل تعقيد، لأمكن أن يكون كانط على صواب، ولكن لا يؤكد أحد بشدة أكثر من كانط أن في الخبرة عنصراً مطابقاً لا يتجزأ، مهما كان معقداً، ألا وهو، (أنا – أفكر) الكلى الوجود

---

(١) فيدون، ٨٠ – إن التحول السهل الذي يتميز به سقراط الأفلاطوني من الحرفية المنطقية إلى الاستعارة الجارية هو جزء من سحره: فهو يفترض أن مستمعيه سوف يفهمون صوره البيانية على سبيل المجاز والاستعارة: فلنشهد صلاته الجليلة التي يقول فيها، يا إله الرعاة، وأنتم أيها الآلهة الآخرون جميعاً يا من تسكنون هذا المكان...".

(٢) ينقد كانط شفاها الصيغة الديكارتية للمقدمة المنطقية الأفلاطونية، وهي أن الروح "مادة بسيطة" – وهي صيغة من الواضح أن أفلاطون لم يستخدمها، ولا يحتاج إليها. كانط في تفنيده.

باعتبار هذا العنصر مرجعاً للخبرة كلها، التجريبية وكذلك المنطقية، والفلسفية التي تفوق العقل". ويجب علينا، كما أعتقد، أن نبرئ ساحة أفلاطون من تهمة البدء بتجريد معقول، على أساس فلسفة كانط الخاصة، وكذلك على أساس خبرتنا الخاصة، وهي كالاستئناف العليا.

ذلك لأننا إذا ما اهتممنا بشخصيتنا المستمرة – وهو اهتمام عام شامل، كامن في بحثنا وتنقيبنا، وكذلك في كل حافز "للمحافظة على الذات" – فإنه يكون من الشاذ حقاً لو أننا اهتممنا بدوام شيء لا خبرة لنا به! وليس حبي للحياة وحبي "لوجودي حياً" شيئين، بل هما شي واحد. كما أنه بشك فيا إذا كان يحب الحياة، يعني شيئاً آخر غير حب المعيشة. وحب المعيشة إن هو إلا حب خبرة مستمرة للشخصية. في الاستشهاد الذاتي بفقرات الوعي المتتابعة.

والتغيير نفسه، لكي يعرف أنه تغيير، يجب أن يربط نفسه بموضوع غير. متغير ثابت. فالمرور بخبرة أو تجربة باعتبارها عملية مستمرة تميز في ثبات بين هذه الذاتية الدائمة والمحتويات المتعددة المتغيرة التي تكون "مجرى الشعور". أو تلك "المجموعة من المدركات التي تتميز بالتدفق والتغيير والحركة الدائمة" وهي التي تقدم بها هيوم باعتبارها الذاتية الوحيدة التي يمكن اكتشافها. وبالرغم من أننا في حاجة إلى هذه المحتويات. فإننا لسنا هي. وإنما هي ملكنا. وبهذا التفريق والتحديد، التحليلي والتجريبي في وقت معاً. فإننا ندرك نوعاً من دوام الذات. أما نوع هذا الدوام أو مداد فليس جزءاً من مادة البحث. ولكننا من غير أن نتبع استدلال أفلاطون الأصلي. فإنا نسلم بسداد دليله. ومن غير أن نشارك لوتوسلافسكي. فإننا نلمح ما قصده وعناه! وللتعبير في جذر بلغة. التحليل الحديث، فإن وضع المحمول عليه (الفاعل).

في كل ما يمر به من خبرة، يمكن تمييزه طبقاً لعالم الكائنات وحقيقتها عن وضع المحمول (الأمر – المفعول) المسلم به.

وعندما أضاف ديكارت، مستنداً إلى أساس هذه البديهة نفسها. فكرة "الجوهر"، كانت فكرته أن يقيم سداً آخر أمام الفناء في الموت. وفي الوقت ذاته أدخل مشكلة أخرى إلى فلسفته. فالجوهر الذي يعرف بأنه كيان ذو اكتفاء ذاتي، لا يعتمد على شيء آخر. يجب ألا يفنى. والروح كما يقول ديكارت ويكاد يتفق اتفاقاً لفظياً مع أوغسطين هي جوهر غير مادي غير متمدد، وهي بسيطة، لا تتجزأ – وعلى ذلك فهي غير قابلة للفناء: وقوامها (أنا – أفكر). وقدرتها على الاستمرار في الحياة، بهذا العرض، لا تعتمد على بساطتها التي يمكن إثباتها، وإنما تعتمد على مناعة مكينة تسبق ما في متناول البديهة. وهذا كذلك هو حال الجواهر الفردة الحية كتلك التي نادى بها لايبنتز وأصحاب المذهب الذاتي، مثل ماك تاجارت وهاويصن، وآخرون. والجواهر الفردة الحية، باعتبارها كريات من الخليقة غير ناقلة أو موصلة، مثلها مثل الأرواح الأفلاطونية، موجودة من الأزل وثابتة البقاء إلى الأزل. وكل كيان على هذا النحو، مشتملاً على ترجمته الخاصة للعالم كله، ينبغي أن يكون قادراً على أن يعني مباشرة دوامه الخاص به، الذي لا يخلق ولا يفنى. ولكن بقدر ما تسبق فكرة الجوهر الفرد الحي البديهة، وتقرر ذاتية لا مناص منها خلال الزمن الماضي كله، فإنها تتعارض مع بديهيات أخرى. فأولئك الذين يعتقدون، مثلي، أنهم ولدوا من أبوين، وهو اعتقاد بدعم بديهة ذكرى خاصة بحالة ماضية محددة، تتضمن بداية محددة وتاريخاً ماضياً محدداً، أولئك يعارضون في المساهمة في هذه الثقة بالخلود الفطري ذي الطريقين. كما أن هناك هذه الصعوبة المادية؛ وهي أنه إذا اعتبر الفرد، متفقاً مع فلسفة

فيثاغورس أو لوتوسلافسكي، أنه يحتفظ. بالذكريات الواقعية عن حيوات مجسدة سابقة، فإنه يجب أن يكون مستعداً أن يهمل في حزم ظواهر الوراثة بما لها من تأثير!

وفيما يتعلق بتحليلنا الخاص، فإني أرى التمسك بالبديهة كنقطة بداية. ولو أنها بديهة مختلفة. وإني لأقترح مظهراً من مظاهر الخبرة، إن لم تكن صحته شاملة عامة بشكل بات صريح، فإنها مع ذلك تستطيع أن تصل إلى تأكيد عام شامل. وإني لأوجه النظر إلى وعينا الذاتي، ليس بوصفه بسيطاً، ولا بوصفه أساسياً، ولا باعتباره جوهراً فرداً حياً، وإنما بصفته حراً – حراً بمعنى يمكن معه تحديده بعناية.

ولم يكن أحد من المفكرين الذين أشرنا إليهم آنفاً مخطئاً في الاتجاه الذي سلكه في بحثه – فالوعي الذاتي هو نواة الخبرة العقلية الفلسفية. وكان نصورهم ينحصر في أن دراستهم لما وراء الطبيعة كانت من الناحية التجريبية ضئيلة للغاية؛ فهي تحتاج إلى التنقيح الذي قام به القرن الحالي نحو النظرية الديكارتية "أنا أفكر، فأنا موجود". وما نسلم به الآن هو أن هذا اليقين النووي مشترك. ففي وعينا الذاتي المنفرد لسنا ولا يمكننا أن نكون وحدنا موضع التفكير هو شيء موضع المشاركة، مثل هدف مشترك، فيه "أنت"، تلازم الذات. وبهذه الصفة الثلاثية للخبرة النووية، وهي أنا – والشيء – وأنت متلازمين، ينهدم رسم الجوهر الفرد ذي الاكتفاء الذاتي، ويتوقف خلود الأنا بمفردها عن أن يكون معقولاً ومقبولاً ظاهرياً، بل وأقل بداهة وتعارفاً.

وسوف لا نجد اليقين الذي نسعى وراءه في الأنا التي تغلفها الذات، وإنما في العلاقة النشطة للذات مع عالمها من الأهداف المشتركة، التي

تتقبلها كاملاً. باعتبارها ضرورة أساسية لوجودها. وبينما تكتسب الخبرة للذات صفة موضوعية، باعتبارها مشتركة مع (أنت)، فهناك موضوعية لا تنفصل في دائرة عملها. والنشاط أصلى ودافع، ولكن باعتباره عملاً دافعاً فهو يؤثر في عالم مشترك، فتصبح القدرة على العمل قدرة على إحداث تغيير في هذا العالم الذي لا يخصني. وإذا كان التغيير دائماً، فإن القدرة على العمل تكون حتماً قدرة على الخلق. وإذا كانت القدرة على الخلق نتاجاً لقدرة على الاختيار في الخليقة، فإن الذات تمارس ما يسمى عادة – "بالحرية"، ومعناها هنا حرية في الصورة العقلية الفلسفية للقدرة على إبداع حقيقة مادية ملموسة. وفي تقديري أن ممارسة هذه. القوة إن هي إلا عامل في كيان الوعي الذاتي كله؛ فنحن نعمل عارفين بهذه الحرية، سواء ميزناها أو لم نميزها من أجل التأكيد القاطع.

والآن فلنلاحظ ملائمة صحة الحرية المادية لبحثنا الخاص بالخلود.

* * *

والحرية لا يمكن أن تنفصل عن وعينا الذاتي باعتبارها قادرة على العمل، حتى قبل انشغالنا بالحقيقة الخارجية. وتظهر حريتنا البالغة الأصالة في الاختيار بين الجهد والراحة، وبخاصة فيما يتعلق بنوع واحد من الجهد، ألا وهو جهد التفكير. وقد أتعامل سلبياً (أو جمالياً) مع المادة التي تقدمها الحواس، باعتباري ذاتية تحس، أو قد أتعامل معها إيجابياً باعتباري ذاتية تفكر. ولو لم تكن هذه المبادلة، أو هذه الحرية، لما أمكن أن يوجد أثر للواجب في الدعوة القائمة فعلاً هناك، والمشتبكة، بشكل لا ينفصل، بما عليه حافز حياة الفرد الخاص – تلك الدعوة التي لا تنادي فحسب، بإدراك

هذه المادة المتبادلة وإنما كذلك بالتفكير فيها، وبذلك تتحول الإحساسات إلى أشياء مادية وأحداث، إلى مواد من أجل عالم مشترك، وفي النهاية من أجل علم مشترك. وهذا الجهد في التفكير هو الميدان الأول للواجب، أما الحرية فهي ضمنية – وهي، بهذا المعني وفي هذه الصورة، تسبق الواجب.

وهكذا تعد الحرية مرحلتها القادمة، وعلى العمل في نطاق عالم والتأثير فيه، عالم يتميز بموضوعية البناء التي يظهرها تفكيرنا هذا. وهنا بعرض الخيال دوره، بتشكيل طريق عملنا الخلاق. ويتقبل الخيال نفسه في هذا التفاعل صفة الإمكانية الحقيقية، رابطاً إياها بواقع النظام الموضوعي.

وعلى ذلك، فأن نكون أحراراً معناه أن تكون لنا، عن طريق خيالنا الفردي، سيطرة ممكنة على سير الطبيعة. وما سوف يحدث هو، إلى حد ما، ذلك الذي أريده أن يحدث – أنا، وليست الطبيعة! وذلك لأن الطبيعة لا تتخيل. وعلى ذلك، فإذا كنا، بما لنا من قدرة على الخلق، في موقف، مهما يكن حرجاً وخطيراً، يمكننا من أن نملى أحداث الطبيعة، فإن هناك في كياننا شيئاً ما خارج الطبيعة. وما هو خارج الطبيعة، بما له من علاقة بالسيطرة والإشراف، ليس إلى ذلك الحد تحت رحمة ما يفنى ويتلاشى داخل نطاق الطبيعة.

فإذا نحن، إذن، قبلنا هذه البديهة الخاصة بالحرية المادية كواحدة من بين يقينياتنا الأولية، لكان لنا أساس يرجي منه – هو الأساس الوحيد المرجو الذي عرفناه حتى هذه اللحظة – والذي يقوم عليه الفحص التحليلي للحكم بأن الخلود ممكن. ومن ناحيتي فإني أتقبل بديهة الحرية هذه باعتبارها صحيحة ثابتة. وما بيانها ومغزاها في الحقيقة سوى مسألتين خاصتين بالجدل

الفلسفي خلال العصور. أما التأملات الشاكة التي تميل بنا إلى ما شاء الله نحو فكرة التحديد الخارجي التي تكتنف كل اختياراتنا الحرة ظاهرياً، فهي أعال يقوم بها العقل المسفسط – هي استيراد عزة وأهمية كبيرتين من نظريات العالم وصوره، بالرغم من أنها لاحقتان: وسوف لا أطرق هنا موضوع هذه القضية.

وينحصر تعليقي في أنه إذا ما ألقت تجربة الحرية ضوءاً على ماهية الخلود فإن كيفية الحرية قد تلقى نفس القدر من الضوء على كيفية الخلود ولا يعطينا كانط أية إجابة على هذا السؤال. فالحرية بالنسبة له فرض وتسليم، بل وأكثر من. هذا، فإن فكرته عن الحرية هي أنها ليست مادية محسوسة كمفهومنا لها.

فلنتجه الآن، كما اقترحنا من قبل، إلى التتمات الخيالية التي تعالج المفاهيم الجارية التي تفسر كيف يكون الخلود ممكنا.

من الخيال إلى الفلسفة

لقد لاحظنا أن مشكلة "كيف يكون الخلود ممكناً" التي تعوق الوصول الطليق إلى أن الخلود ممكن، غالباً ما تركها الفلاسفة والشعب سواء بسواء بين يدي الغموض والرمز. وما لغتهما، من الأسطورة والعرف كليها، إلا لغة الخيال إلى حد كبير "في بيت أبي منازل كثيرة..... إني ذاهب لأعد لكم مكاناً....".

ولهذا التنحي عن الحرفية عن طيب خاطر أسبابه الجيدة، ومن بين

الأسباب الأخرى، وصل الرمز الشائع سريعاً إلى حقيقة الشعور[1]. فقد ارتد سقراط عندما أتت لحظة الموت إلى صور التقليد اليوناني – "يا أقريطون، على أن أقدم ديكا إلى اسكلبيوس". فالمعرفة السديدة الشافية التي كان يحتاج إليها لم تشتمل على أية صورة إيضاحية لعبوره الوشيك فلم تكن تلك المعرفة إلا "أنه لن يصيب رجلاً صالحاً أي شر، سواء في حياته أو في موته"، ومع ذلك فليست لغة الخيال مجانية بحتة وملصاً مجرداً: وإنما يمكن ترجمتها، فعليها مسئولياتها غير المسيطرة أمام الحقيقة الموضوعية. ومما لا شك فيه أن الخيال ملعب – واسمه الآخر هو التصور، الذي تمتاز رسالته بالتخلص إلى حد ما من عدم المبالاة. ومع ذلك، فإن انعدام المسئولية كاملاً هو مثل أعلى لا يمكن الوصول إليه، فحتى أكثر قصص الجن والسحرة خيالاً يجب أن تحتفظ بطيف أو شق من أرجحية الصدق والصحة – فساق اللوبيا التي تتحمل أعمال جاك، القاتل المارد، يجب أن يكون لها أشباه مماثلة بعيدة في عالم النبات!

ويجب أن نفترض أن إرادة الحقيقة المتبقية هذه كامنة في نطاق المجموعة الواسعة من الصور المتعلقة بالخلود. وإنه لشجاع حقاً، ذلك الذي يجرؤ على تخطيط الأماكن المختلفة لإقامة الموتى على خريطة كونية، والأعمال التي يقومون بها في العالم الآخر، وطرق وصولها إلى هناك، وصيغ الأحكام التي تحدد مصائرهم. وهل هناك نزر يسير من البصيرة العقلية الفلسفية التي تمنح الدور الذي تقوم به صور الشعر والنبوة في هذا المجال

---

(1) لست أعرف ما أستشهد به على هذا أفصح من "العظات الشعبية" التي جمعها جيمس ولدن جونسون تحت عنوان أبواق الله Gods Trombones، وبخاصة العظة الجنائزية، "اغرب ياموت" فليس هناك متحدث ولا مستمع خدعه الوصف الواضح التصويري الذي ينقل، كما لا يمكن أن تفعل أية حرفية، الحقائق الواقعية للانفعال والعاطفة.

حيوية دائمة، خلال عصور السفسطة العلمية المتزايدة؟

ولقد فكرت مرة، وذكرت، أنه من الأيسر لنا نحن المحدثين أن نتخيل حياة أخرى عن أن نؤمن بها.

ولا يدور بخلدي فحسب الاستشهاد بالأدب الشائع، المجازي عن عمد، كما هو الشأن في كتاب ساتر Les jeux sont Faits [قضى الأمر (انتهى اللعب)]، أو في كتاب سانتايانا Dialogues in Limbo [محادثات خارج الجنة (في سجن الإهمال والنسيان)]، أو كما هي الحال، إذا ما كان الهدف أكثر جدية، في تصوير جيمس ب. برات لحيرة "الأستاذ الدهري" الذي ما إن عرف أنه شخصياً قد قتل، حتى واجهه دليل اليأس فيما يتعلق بخلوده الخاص.[1] وإنما يدور بخلدي، كذلك جهود الفكر الديني التي بذلت في جدية كاملة لإعطاء مادة لمفهوم العالم الآخر، من أجل إدراك المعاصرين الناقدين. وبينما نحن نترك دائرة الشعر، فهل علينا أن نحتفظ بما يبدو أنه ضروري للحياة في هذا العالم – دوام الذاكرة، تتابع الزمن، محيط العمل، بقاء المعرفة التي تم تحصيلها، الحب، الهدف، السؤال والإجابة. أليس من الصعب تصديق هذا؟ نعم. ولكن أمن السهل تخيله؟ كنت أظن ذلك، ولكنني أشك الآن.

وهو سهل فحسب، مادام الخيال التصوري.... الخيال الناقد معطلاً، فهناك خيال مسئول، في حين أنه يسمح للخيال التصوري بحرية التصرف في وضع رموز للمجهول، إلا أنه يحتفظ لوقت الحاجة بوظيفتيه الخاصتين بالكشف والنقد. وتحسن معرفة أن العامل الأساسي في إدخال الخيال الشارد

([1]) Adventures in philosophy and religion ص٢١٥

إلى منطقة الحقيقة إن هو إلا خيال كذلك، خيال روضته مطالب الواقعية، ولكنه على أية حال خيال. وفي كل خطوة للأمام نعتمد على خيال صحيح ثابت: فإذا ما تخيلنا الثلج سميكاً في حين أنه رقيق. فقد نحتاج إلى مراجعة مجموعة العلامات والرموز التي ترشد وتقود تكهناتنا الخيالية. وعن طريق الخيال، في مجال العلم، تحل الفروض الأفضل محل الفروض الهزيلة السقيمة والاختراعات الناجحة محل الاختراعات التي لا يمكن استغلالها. وقد كان من اللازم أولا أن تكون ثورة كوبرنيق براعة خيال. وأن تكون نسبية أينشتين براعة أبعد مدى من الطراز نفسه. فكيف لنا عن غير طريق الخيال، المبدع والمنظم في آن معاً. أن نبلغ الغرض الذي يمكن تحقيقه وإثباته في النهاية؟ إن التفكير هو الخيال الموجه[1].

ومن الواجب علينا إذن أن نراجع المبحث الذي يؤيد أنه من الأيسر أن نتخيل الخلود عن أن نؤمن به. وهذا صحيح فيما يتعلق بالخيال الذي لا يركن إليه، فالإيمان بما ينتجه يصده بل يثبطه الخيال نفسه. أما التخيل الموثوق به فهو مفتاحنا الذي يؤدي بنا إلى بناء وتركيب العالم. وبالنسبة لتأكيدنا المعيب يمكننا أن نستبدله بهذا التأكيد وهو: إن كل ما يمكننا تخيله في ثقة يمكن

---

(1) وحيثما تؤدي النظرية المادية، كما هو الشأن اليوم، إلى مدركات لم تعد عناصرها قابلة للتصوير، على الخيال أن يترك الاعتماد على أسهل مادة يمكن الحصول عليها من مواد بنائه، وهي الصورة البصرية. ولا يزال أمام نقده. الفكر أن يستخدم رموزاً باعتبارها عناصر معادلاته، وفيما يتعلق بهذه الرموز هناك ما أقترح تسميته تخيلاً دون الحسي. وعلينا أن نذكر أن الخبرة كلها ليست مقصورة على "الحواس الخمس"، ولا على العدد الأكبر الذي نعترف به الآن. ففي إحساسنا بالحياة، "إحساسنا العضوي المشرك" الذي هو ليس بصرياً، ولا سمعياً، ولا لمسياً، لدينا عنصر من التجريب الأوسع أو الاختبار الأعم الذي في وسعة ملاحظة الواقع الحيوي clan Vital للحدث الطبيعي والخصب المستمر للفرض العلمي يعتمد أكثر من ذي قبل على تعاطف شبه صرف روحي مع عمليات الطبيعة غير المادية: فالتخيل البصري يجب أن يكمله تخيل حيوي، هو تخيل كشاف على أية حال.

بناؤه في العالم المعروف المعين.

وإني لأقترح، إذن. أن نضع خيالنا الحر عن عالم آخر، بوصفه مسرحاً الحياة أخرى، وخيالنا عن الرحلة إلى هناك، موضع الاختبار أمام تخيل ناقد يمكن أن يظهر أي تركيب في الكون يسمح بالعبور والرحلة، أو يبين طبيعة المحور بين حياة وأخرى. ولنحاول أن ننتقل ونتحول من الطريقة المألوفة في استخدام الخيال فيما يتعلق بالخلود، إلى العنصر الخاص بما يوثق به وراء الطبيعة مما يضمه الخيال بين دفتيه.

* * *

والتخيل غير المسئول الذي لا يركن إليه، ويمثل الحياة بعد الموت طبقاً للأنماط المتاحة في الخبرة الراهنة، مصحوبة بالتعديلات اللازمة لتقدم المعنى، غالباً ما عالج في سهولة ويسر مسألة العبور، وبانتفاعه كاملاً بالترخيص الذي. تقدمه الأسطورة. فقد تخيل أننا ننتقل من حياة إلى أخرى كما ننتقل من إقليم إلى إقليم في هذه البيئة. فهناك رحلة الروح من هذا العالم إلى مكان إقامتها التالي.

وفي تقاليدنا الخاصة، بوجه عام. توجد الجنة "فوقنا" وجهنم "تحتنا". في حين أن الجنة الغربية إن هي إلا إشارة طبيعية إلى الشمس الغاربة. كما أن للمفهوم المصري القديم لرحلة الشمس البحرية في سياحتها حول العالم السفلي أصلاً مشابهاً قريباً. ولقد كان التخيل المسئول (الموثوق به) بطيئاً في إدخاله إلى علم النظم الشرعي الصحيح الاعتبار القائل بأن كل ما يمكن الوصول إليه عن طريق رحلة موجود في هذا المكان، وليس في مكان آخر. ويمكن القول إذا ما عممنا. بأن كل موضع. يمكن الوصول إليه عن طريق

الانتقال المكاني موجود في هذا العالم، وليس في عالم آخر. إذا ما ارتبط "عالم" بالنظام المعين للأحداث في الكون الزمان المكاني الكلي. فإذا كان علينا أن نفكر بين حدود منيعة في حياة أخرى في عالم آخر، فيجب علينا أن نستخدم للرحلة طريقة أخرى غير الانتقال المكاني. وبالرغم من أن النظرة واضحة، فإن الصورة المكانية بالغة. التماسك إلى حد أن كل كشوني كوبرنيق وما بعد كوبرنيق الخاصة بنظام الكون لم تهمل الاستفسار عما إذا كان لبعض الشموس الأخرى كواكب يمكن أن. نستخدمها الأرواح الخالدة مسرحاً للحياة.

ومن تأملات جيوردانو برونو، بعد أن ألقى الضوء على صحة فكرة لانهائية الكون، وبعد أن كتب يقول: "إن هناك عوالم خاصة لا حصر لها تشبه عالم الأرض هذا" إنه بالنظر إلى الخير الإلهي فمن المفروض أن تكون تلك العوالم، أو بعضها، مواطن حياة. وبدا له أن القمر أكثرها احتمالاً في هذا المقام. وما إن اكتشف جاليليو، كما اعتقد هو – أن هناك جبالاً وبحاراً، حتى بدت أسهم الاحتمال ترتفع وتتحول إلى يقين، ولم يلبث أن أثير السؤال عما إذا كان بعضها بعد ويهيئ مساكن لأرواح موتانا. ولقد عالج تقدم علم الفلك في غير ما شفقة هذه النظرة المؤنسة إلى الأماكن الفلكية الكوكبية.[1] ولكن

([1]) ألقى السير جيمس جينز، في نوفمبر ١٩٤١، محاضرة في المعهد الملكي موضوعها: "هل هناك حياة في العوالم الأخرى؟" وأشار فيها إلى تأملات برونو فيما علق بالجانب المادي البحت فحسب. وبعد أن أوضح أنه ليس هناك شيء في نطاق النظام الشمسي يصلح أن يكون موطناً لحياة مثل حياتنا، استخدم حساب تقدير الاحتمال حتى وصل إلى الحكم بأنه ربما يكون مليون مليون من الشموس مزودة بالكواكب وأن لعدد يمكن تقدير قيمته من هذه ظروفاً تشبه ظروف أرضنا، فالتركيب الذرى هو نفسه تقريباً، والمركبات غير العضوية المعروفة لنا من المحتمل أن تكون سائدة منتشرة. أما فيما يتعلق بالمركبات غير العضوية، وهي الفقرة القاطعة في هذه القضية، والتي ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا أساس حسابي لتقدير احتمالها إلى أن نعرف قدراً أكبر عن ظروف أصلها ونشأتها،

الصعوبة الأساسية تنحصر في أنه ليس لمثل ذلك الكشف الخاص بالكون أية علاقة تذكر "بالعالم الآخر" فيما يتعلق بمستقبل حيوات الأرواح التي تفارقنا. وليس. محور الانتقال محوراً مكانياً، فلا هو رحلة، ولا هو عبور من بيت إلى بيت، ولا هو اختفاء كما يحدث "عندما نمضي أنت وأنا وراء الحجاب"، وليس هو كذلك عبور مجري، سواء نهر الأردن في فلسطين أو نهر ستكس في العالم السفلي. وبالرغم من أن مثل تلك الصور كلها سديدة وملائمة، فإنها جميعا تميل إلى أن تصرفنا، إذا لم أكن مخطئاً، عن بساطة الحديث وجوانيته الضروريتين.

ومع ذلك فهناك مفاهيم أخرى للانتقال، الذي أسقطت منه صورة المكان. فبينا توصف رحلة دانتي إلى الجحيم بأنها مكانية، جغرافية تقريباً، يساندها حقاً "نعاس من نوع خاص"، نجد أن عبور جون بنيان، الذي يمتاز بالمهارة كذلك، من طراز آخر: "وبينما كنت أجوس خلال برية هذا العالم حططت على مكان معين فيه مغارة، وألقيت بنفسي في ذلك المكان لأنام، ولما استغرقت في النوم حلمت خلا". وصحيح أن موضوع الحلم نفسه كان رحلة تنتهي عند "المدينة السماوية"، ولكن انتقال بنيان الشخص من اليقظة إلى الحلم، ومن الحلم إلى اليقظة، "وهكذا استيقظت، انظروا، لقد كان حلماً". ليس برحلة. فعالم الحلم ليس له وجود في "مكان ما" في عالم اليقظة. فليس هناك طريق للعبور، أو أي خط فلكي يشير إلى البعد والاتجاه، بين سجن لندن أو بدفورد وبين المدينة السماوية. والانتقال بينهما سريع قدر

فلم يجد عنها سير جيمس بحق أية مادة أو معلومات. (وإني أعتقد أنه يمكن إيضاح أن هذا الاحتمال يبلغ رتبة واحد إلى مالا نهاية من درجة دون الصفر، وهذا مقدار (كسر) فإن للغاية، حقاً. من مجلة العلوم، عدد ١٢ من يونيه ١٩٤٢.

سرعة أي تغيير في اتجاه الفكر. فكان من المحتمل أن أية مقاطعة لبنيان، وهو غارق في خطة سير زائر الأماكن المقدسة المرتبط به، قد تنزل به سريعاً إلى الأرض والواقع. وإني لأتساءل عما إذا لم يكن هنا بين أيدينا شيء لا يطابق تماماً، وإنما في شكل أكثر حرفية من صورة الرحلة بشبه، "محوراً للانتقال" يمكن تصديقه بين هذا العالم وعالم آخر.

وهذا الفرض يريحنا في الحال من عبء التفسير المادي المستورد المستحيل، إذ يفعل ذلك على حساب افتراض أن العالم الآخر يمكن أن يكون، شأنه شأن كل الأشياء التي يمكن الوصول إليها بمجرد توجيه الاتجاه، مادة مثل تلك التي تنسج منها الأحلام – ذاتية، وهمية، وأقل من الواقعية. ويتردد خيالنا الناقد في أن يستخدم انتقال الحلم في صورة تزيد على قياس تشبيه ممكن. ويجب أن تكون أية حياة بعد الموت تثير اهتمامنا على قدر من الواقعية على الأقل يساوي الحياة الحاضرة: ويمكن، طبقاً لبعض المفاهيم، أن تكون الحياة بعد الموت أكثر واقعية، كحالة وجود عليها "يصحو الفرد من حلم الحياة."

ولو اقتصرت الملاحظة حتى على أن الانتقال عقلي، فإني أعتبر الاعتراض قائماً على الجوهر، إذ يفتح باب القضية برمتها على مصراعيه متمثلة في العلاقة بين "العقلى" و"الواقعي". فعلينا هنا أن نتعامل مع وحدانية الكون المثبتة التي تميز عصرنا العلمي. فليس هنا سوى كون واقعي واحد. وقرينة حدث زماني مكاني واحدة، وعالم طبيعة واحد. أما كلمة "الآخر" فتعني دائماً علاقة بين أشياء داخل نطاق هذا الكون، فالمكان المعلوم يضم كل مكان موجود – وعلى ذلك فليس هناك خارج، ولا "آخر"، وقد لا يكون هناك وحدة كاملة يمكن أن يقف كون آخر منفرد عنها! وإلى وحدانية الكون

المادية هذه، وكل ما تتضمنه، يجب أن نوجه رعاية كاملة. وسوف أذكر فيما بعد مذكرة منكوفسكي التي سطرها عام ١٩٠٨، والتي هاجم فيها بشدة مبدأ وحدانية الكون (بالرغم من أن ذلك كان أساساً لأغراض حسابية)، مبيناً التأكيد الجوهري بأننا "من الآن فصاعداً سوف لا نتحدث عن مكان وزمان، وإنما عن أمكنة وأزمنة". وفيما يناسب هذا المقام الآن،. اسمحوا لي أن أذكر ما يلي فحسب:

وبقدر ما تقترب من الحقيقة فعلاً خبرة تخيلناها أو حلمنا بها، في أية ظروف، يظهر الانتقال من الخبرة الراهنة إلى تلك الخبرة إمكانية تركيبية للكون، لها مغزاها بالنسبة لحادثة الموت. وإني لأشير إلى وجود مظهر للخبرة يقترب بالفعل فيه ما تخيلناه من الواقع، ويرتبط به بعلاقة ذات تبعة، بينا يبقى هو "آخر" بالمعنى الحرفي. وفي التجربة الصادقة المستمرة المشوبة بالحصافة والتروي والتي تؤدي إلى قرار حر، نكون، قبل القرار، أمام عالمين – عالم الواقع الذي يواجهنا، وعالم عملنا المستقبل الذي نتخيله. وهذا العالم الخاص بالعمل الذي نفكر فيه (وهو الذي نعتبر أنفسنا أحراراً في إلغائه، إلى أن يتم الالتزام بقرار) يختلف عن الحلم في أنه ليس غير واقعي تماماً؛ إذ يتميز بالواقعية الجزئية التي تتضمنها "الإمكانية" الصادقة الحقيقية. فإذا كان في وسعنا أن نعطي وصفاً صحيحاً لهذا الموقف – وإنا لفاعلون ذلك في حينه – فإننا نكون في طريقنا إلى مفهوم فلسفي لإمكانية الخلود.

وكخطوة أولى في هذا الاتجاه، دعوني أوجه النظر إلى وجه مهمل إلى حد ما من أوجه تخيلنا – وما هذا الوجه إلا الطريقة التي بها، ونحن نتخيل الأحداث والأعمال، نتخيل أيضاً أشخاصنا الذاتية وهي متشابكة ومرتبطة بهذه الصور المتخيلة.

الأدوار المزدوجة للنفس والعالم

في تأملاتنا العادية في عالم العلم وعالم التاريخ، من الطبيعي أن نضع أنفسنا خارج الصورة. فالسبيل إلى الحقيقة الموضوعية إن هو في معظمه إلا نسيان أنفسنا. وبالرغم من ذلك فلا تخذلنا المعرفة فنحن، في الحقيقة، جزء من العالم الذي يواجهه ويصوره كل من العلم والتاريخ. فإذا ما تذكرنا هذه الحال لأمكننا في سهولة أن نجد أنفسنا نتبع الدور المزدوج الذي تقوم به النفس الملاحظة والنفس الملحوظة.

فإذا ما اعتبرت النفس الملاحظة أن للنفس الملحوظة وضعاً في بيئتها، الطبيعية، أو أن لها عملاً هناك، فإن هذه النفس الملاحظة تتقبل طبقاً للقاعدة. تقبلاً كاملاً بالنسبة للنفس الملحوظة الحكم القائل "النفس موجودة في العالم، وليس العالم في النفس". وكان هذا هو موقف ألفرد هوايتهد في عام ١٩٢٥ عندما كتب في كتابه "العلم والعالم الحديث" يقول: "إننا موجودون داخل إطار عالم من الألوان، والأصوات، وعناصر الحس الأخرى.... ويبدو أننا. أنفسنا عناصر هذا العالم بنفس الصورة التي عليها الأشياء الأخرى التي ندركها" ومع ذلك فعندما نشر محاضرتين ألقاهما في شيكاغو عن "الطبيعة والحياة" أضاف تكملة إلى هذا التصريح. فكتب عن "علاقة تناقضية محيرة" في حين تظهر بها الروح نفسها "كأحد العناصر الداخلة في تركيب" العالم، فإنه صحيح أيضاً طبقاً لها أن "العالم في صورة من الصور موجود في الروح"[١] وكيف يصل، إلى هذا الموقف الثاني؟ عن طريق إدراكه وإلمامه بالنفس الملاحظة – التي من السهل نسيانها – والتي

([١]) في كتاب Nuture and Life ص٤٠ – يطلق على هذه العلاقة اسم "الحلول المتبادلة"، معترفاً بتناقض الذات ذي التخطيط المفصل باعتبار أن هذا بالرغم من ذلك هو الحال بطريقة ما.

ترحب بمشاهدة ذلك العالم الذي يضم النفس الملحوظة ويحتضنها. ففي صورة النفس الملحوظة: أنا موجود في العالم. أما في صورة. النفس الملاحظة فالعالم موجود في داخلي. ومع ذلك فأنا هو ذات النفس. ومع الثنائية في الموقف، يتغير منظر الواقع كله. أولاً يمكن القول بأن النفس. الموجودة داخل إطار العالم، كعنصر بين عناصره، ليست هي النفس كلها؟ أو أن العالم الذي تضمه النفس الملاحظة داخل إطارها لا يطابق العالم الذي يحوي النفس الملحوظة – أي إن هناك عالمين، يتشابهان في مظهرهما ويختلفان في حقيقتهما، ويجمعها معاً إرادة بعينها، تفترض دورين لها ارتباط بيئتهما؟

وهناك خبرات يمر بها كل فرد من وقت إلى آخر ندرك فيها الذات نفسها كذات أخرى، في حين أنها هي في الحقيقة نفس الذات. وليست هذه أموراً يشوبها الغموض ولكنها في الأعم قطع وتأكيد – فما هي إلا نوع من تقسيم الذات الذي يغالي لفترة وجيزة في الوظيفة الدائمة التي يقوم بها الشعور بالذات والحكم على الذات. ولقد رأينا في الاتهام الذاتي كيف أن النفس الحاكمة تفترض وجود شخصية تختلف عن الذات التي يصدر عليها الحكم. فليس هناك كاذب ما لم يعرف أنه كاذب، وذلك لأنه ليس كذباً أن تطلق أكذوبة مفترضاً أنها حقيقة. وبالرغم من ذلك فإذا عرف الكاذب أنه كاذب واعترف أنه كاذب، فلا بد أن يكون شخصاً يتسم بالصدق حين بحط من قدر نفسه في صورة إنسان كاذب. فهذا التناقض الظاهري القديم عند ايبيمينيدس، لا يعدو أن يكون ازدواجاً طبيعياً دائماً لذات يجب أن تعيش طبقاً لمستويات الأحكام التي تصدر عنها.

فإذا ما ذكرت الآن خبرات معينة مررت بها، خبرات تافهة في جوهرها، بغية إيضاح هذه المبالغات العرضية في الازدواج الطبيعي الذي له علاقة

بمناقشتنا، فإنني أفعل ذلك لكي أذكر القارئ بخبرات مشابهة مر بها، وأوحى بما لها من أهمية ممكنة. وواحدة من تلك التجارب، وكانت عادية تماماً، تركت في عقلي لبعض الوقت أثراً عجيباً. ولم يكن الأثر هو أننا نستطيع أن نتخيل الخلود ولكننا لا نصدقه، وإنما كان نقيض ذلك – وهو أننا نستطيع أن نصدق ما ينتظرنا من فناء، ولكننا غير قادرين تماماً على أن نتخيله. (وليس لي إلا أن أرجو أولئك الذين يجدون هذه القصص عديمة التأثير أو غير مناسبة للمقام، أن يتجاوزوا عنها فلا تقوم الحجة أو يعتمد الحوار عليها).

(الزمان عام ١٨٩٢، تقريباً. والمنظر هو الجانب الأيمن من خط سكة حديد مفرد، بين أورورا، الينوي، ووكيجان – وكان آنئذٍ خطاً دائرياً جديداً حول شيكاغو. واليوم أحد أيام الصيف. وشخص وحيد يحمل علبة من الطلاء الأبيض وفرشاة، ينحني كل مائة قدم ليغطي علامة الطباشير التي على الجانب الداخلي من القضيب بخط أفقي من الطلاء، ثم ينحني كل خمسمائة قدم ليكتب رقماً بالطلاء. إذ تقوم هيئة الإدارة الهندسية المدنية بقياس خط السكة الحديد تحقيقاً لأغراض الجرد. وقد تقدم واضعو العلامات الطباشيرية ومعهم شريط القياس الصلب تاركين وراءهم النقاش، الذي لا يهتم بوجوده بمفرده. فقد أصبح اهتمامه مركزاً في الأرقام.

وهو قائم، في هذه اللحظة، في أخدود ويرتفع الجرفان على كلا جانبيه فوق مستوى نظره، فلا يصل إليه النسيم وتضيق الحرارة عليه خناقه. ولا بسمع من الأصوات إلا طنين الحشرات والرفرفة العصبية من وقت إلى آخر لجناحي نطيط مضطرب. ويأخذ النقاش في نقش الرقم ١٨٠٠ ويسليه أن يلاحظ إمكان وضع هذه السلسلة من الأرقام واحداً بعد الآخر بما يقابل سنوات القرن. ويبدأ في ربط الأرقام بالحوادث، مبتدئاً بأجزاء صغيرة من

التاريخ – الحرب الأهلية وخلفية الأسرة. وتصبح هذه المعينة الخيالية خلال الزمن الماضي خبرة حقيقية شأنها في ذلك شأن طلاء القضيب، بل وأكثر إثارة! ١٨٦٥، ١٨٧٠ – وفجأة ١٨٧٣ وهو العام الذي. ولدت فيه:

"ياللدهشة! هوكنج موجود هنا!" فكل علامة، من الآن فصاعداً، مرقمة أو غير مرقمة، تشتبك بالتاريخ الشخصي. ولكن سرعان ما يأتي الرقم ١٨٩٢، الوقت الحاضر: وفيه تتحد قصة النقاش مع القصة الواقعية: فأنا أنقش الحاضر أو (الآن)! ومن هذه النقطة تبعد الذاكرة وتقصى. ويحل محلها التوقع. والحكم، والتخمين – فهناك شيء لا يلين أو يذعن عندما تتقدم هذه الأرقام إلى الأمام. يجب أن يملأ ويكمل بشيء ما – ولكن بماذا ١٨٩٣ – هل سيكون عام جامعة شيكاغو الجديدة؟ ١٩٠٠ – أين سيستقر بي المقام؟ ١٩٥٠، سأكون مسناً بحق، ومن المحتمل أن أكون قد قضيت. أما ١٩٧٣، أي بعد مائة عام من مولدي – فمن المؤكد أن أكون قد قضيت: "وداعاً، هوكنج!" فإني أرى نفسي كمبت، يزحف على العدم الذي يميز انتهاء الوجود ويغلفني. ولقد كنت لأربع سنوات تلميذاً غيوراً من تلاميذ هربرت سبنسر، مقتنعاً في تعاسة ولكن في عجز بأن الإنسان شأنه شأن الحيوان.. فالجنس يتقدم إلى الأمام، والفرد يفني، والشيء الحي قد أصبح – لا شيء "وهكذا من غير أن تسند خدك إلى الوسادة تغفو." ولأول مرة أتحقق من أن الفناء فارغ بلا علامة، وراء مجرد طقطقة الكلمات. ولا شك، أنه يسبب هذا الإحساس السريع بانعدام الإحساس، كانت المصادفة قوية عندما تحققت، بنفس السرعة. من أنني، كباق على قيد الحياة، كنت أنا الذي نظرت إلى نفسي كميت، فإن الموقف كان ينبغي أن يكون كذلك، وإنه بسبب هذا. يمكن التحدث عن الفناء، ولكن لا يمكن البتة تخيله بصدق. وبالرغم من أن

هذا لم يكن كافياً ليحررني من سحر سبنسر، إلا أنه شق هذا السحر وكسره: وقضيت بقية اليوم وأنا أشعر بخفة روح جديدة، وكأنني قد عثرت على حقيقة ينبغي ألا تفارقني. وكنت مسروراً أن أكون بمفردي.

ومن الواضح، أن هذا الموقف نشأ بشكل مصطنع للغاية. فالعمل الآلي بالفرشاة والطلاء من المحتم أن يمر بالحياة التي تبدأ من جديد ويجمع منظراً مؤثراً للنهاية، وبعدئذٍ "للزمن الطويل الذي سوف يستغرق العالم" ومع ذلك فإن الأثر الذي لا يضمحل الذي خلفته هذه الخبرة يحمل بين ثناياه التساؤل عما إذا لم يكن من الممكن أن يتميز ازدواج النفس هذا بواقعية طبيعية: ألا يمكن أن تكون النفس الملاحظة دائمة باقية، في حين تضمحل النفس الملحوظة وتزول.

وهناك تجارب خاصة أخرى يمكن ذكرها، تجارب تجمع النفس الملحوظة والنفس الملاحظة بمعنى أكثر حرفية في وضع متقارب متصل. وكانت تجارب يبدو فيها أن الفرد يلاحظ نفسه من الخارج. وبالرغم من أنها تميل إلى أن يكون لها ارتباط بهذا البحث، إلا أنني أتردد في ذكرها، نظراً لأنني، حتى وقت قريب، كنت قد استبعدتها باعتبارها أحلاماً مشوشة إلى حد ما: فقد كانت متصلة ومرتبطة بمرض.

(كنت قد قضيت بعضاً من سني حياتي الأولى على شاطئ ميريلاند الشرقي، في ايستن، مقاطعة تالبوت. وعانت أسرتنا التي لم تكن قد تأقلمت بعد، معاناة شديدة من الملاريا، التي كانت تسمى عندئذٍ "قشعريرة وحمي" أو "نوبة قشعريرة" وحاصرني هذا المرض حصاراً طويلاً، وصحبت مراحله الأخيرة أحلام منعشة لا أقدر على نسيان بعضها، وانبثت بين هذه الأحلام خبرة

متكررة الوقوع كانت تشبهها، ولكنها تختلف عنها من وجهتين؛ إذ كانت مثاراً للمتعة قطعاً، كما ظهر أن محتوياتها البصرية واقعية، وكان يبدو لي أنني أسبح، بل أطير إلى أعلى تجاه السقف ثم أنظر من علي إلى نفسي في الفراش، ولم يترك هذا الموقف البتة أثراً في نفسي بوصفه موقفاً سخيفاً غير معقول – بل بدا لي أنه طبيعي للغاية أن أكون متحركاً في استقلال عن جسدي الرسمي، وقادراً على ملاحظة ذلك الجسد وكأنني كنت أرى خلال عينين أخريين، أو ربما كان التعبير أكثر دقة لو قلنا كأن الفرد لم يكن في حاجة إلى عينين ليرى!

(ومن الطبيعي أن هذه الغرابة ليست غير عادية. ففي أي حلم مصحوب بصور بصرية، على الرغم من أن عيني الفرد تكونان مغلقتين، فليس هناك ما يعوق الرؤية: فيرى الفرد وكأن لا عينين له، أو كأن له عينين يحلم بها، وذلك من غير أن يثير أية أسئلة!).

وقد استبعدت هذه التجارب، كما ذكرت، باعتبارها عديمة الأهمية. وبالرغم من ذلك، فقد أحيتها إلى حد ما، مصحوبة بعلامة استفهام، تجربة مر بها صديق بعد مضي سنوات كثيرة، وقصت على في حرص بالغ بغية الوصول إلى رواية دقيقة.

(كانت زوجة أحد الزملاء في أشد حالات الالتهاب الرئوي، وكان زوجها وطبيبها يقفان بجانب فراشها. وكان من المفروض أنها إن لم تكن في غيبوبة، فإنها على الأقل قد فقدت الشعور بكل ما يحيط بها، ولكنها سمعت محادثتها، التي لم تكن مشجعة. وترك الطبيب الغرفة، ثم ما لبث أن خرج الزوج أيضاً بعد برهة وجيزة. ولاحظت الزوجة حركاته، وأرادت أن تذهب معه.

واكتشفت في نفسها القدرة على حرية الحركة كما تشاء. ورأت نفسها راقدة هناك. وتبعت زوجها. واجتاز الزوج الصالة بعد أن أغلق الباب، ثم دخل إلى مكتبه. فرأته يذرع المكتبة ذهاباً وجينة ثم يلتقط كتاباً من فوق أحد الرفوف، ويفتحه ويحملق في الصفحة من غير أن يواصل القراءة. ورأت الصفحة. أما هو فأعاد الكتاب إلى مكانه، ثم رجع إلى جوار فراشها. فكانت هناك، إذ لم تكن قد تحركت. ثم سمعته يتوسل إليها، آملاً أن تصل كلماته إلى منطقة شعورها، يتوسل إليها أن تحاول الرجوع إلى الحياة. وكانت هي تعي أنه كان في قدرتها أن تقوم بهذه المحاولة. وبالرغم من أن المحاولة كانت صعبة وغير مقبولة، فإنها قامت بها، من أجل خاطره. ولما أبلت من مرضها أرادت أن تضع هذه الخبرة الظاهرة موضع الاختبار. فعندما كان زوجها في المكتبة، التقطت الكتاب الذي كانت قد رأته بأخذه من قبل، وفتحته عند الصفحة ذاتها، وسألته إذا كان يحتفظ لهذه الصفحة بأية ذكرى حديثة. فأما وقد أفزعته المفاجأة للغاية، فإنه أخذ يسرد الحادثة الهامة كما بدا أنها قد رأتها من قبل.

ويمكن ألا تكون التجارب التي من هذا الطراز ذات أهمية للعلم. ولأنها لا يمكن إعادتها ولا التحقق منها، فهي ذات مغزى وأهمية فحسب لأولئك الذين مروا بتجارب مماثلة. ومع ذلك فهي تقدم لنا إمكانيات تهمنا).

وليست وظيفة الخبرة غير العادية، كقاعدة، هي إجابة أسئلة بقدر ما هي إثارة أسئلة، تحركنا وتخرج بنا عن فروضنا وظنوننا العادية. وقد تنير تلك الأسئلة لنا الطريق، ولكن الإجابات النهائية يجب أن تكون في إطار الخبرات العامة والتجارب المشتركة للجنس البشري – فقد أصبح هذا اعتقادي الراسخ. فإذا كان هناك أي صدق في "الخبرة الصوفية الروحية"، فإن ذلك ما

يدركه كل شخص لا شعورياً، وما يمكن للفكر في النهاية أن يثبته.

وليس للخبرات القياسية التشبيهية التي سردتها هنا إلا أن تثير السؤال عما إذا كان الشعور العادي يحرز تعدداً داخلياً للمنظور – عما إذا لم تكن "حياة أخرى" فيه "عالم آخر" دائماً في داخل نفسك، ومن المؤكد أن الخيال والحلم يعملان دائماً، فبدونها لا تخطو خطوة إلى المستقبل. وليس الحلم في أثناء النوم سوي خيال ينقصه الوجود الكافي للواقع. وفي تقديري أنه بينما لمضمون مثل تلك الأحلام كما هي القاعدة مغزى أقل بكثير مما يتجه التحليل النفسي إلى مطالعته في ذلك المضمون، فإن تركيب الحلم، أو قل إمكانية العالم المتقدم الذي يبدو لنا تحقيقه وحدوثه حتى ونحن نبتعد عنه – جزئياً، أقول إن تركيب الحلم ذو مغزى كبير سام.

وبالنسبة لسؤالنا، فإن معنى الخيال والحلم يمكن إدراكه أفضل ما يكون في. أثناء تشكيلها لعملها. وفي أثناء كل تمعن واتخاذ قرار، تستخدمها لإعداد بديل للعالم الواقعي. وعندما يتحول المعن إلى عمل، فإننا نرى أحد "محاور" العالم يعمل. فما كان منذ لحظة مضت العالم الآخر في الخيال يصبح، نتيجة لتقدير حريتنا اليومية، جزءاً من التاريخ الموضوعي. وتهبط الحلقات الخيالية إلى "أرض" الواقع وتصبح حلقات في سلسلة الحقيقة. وتأخذ مكانها الملائم هناك يغلفها دوام كامل هادئ.

وإني أصر على أن إدراكنا الواقعي للحرية يخلق التغيير. فإن معرفتنا للحرية تتضمن وعياً وإدراكاً لوضعنا المزدوج في الكون: فنحن مخلوقون وخالقون معاً – وحيواتنا إن هي إلا "مرانة في القدرة على الخلق"[1]

([1]) معنى الإله Meaning of God ص– ١٥٣.

وكمخلوقات فنحن "مستقبلون"، أي إننا سلبيون بالنسبة لعمل خارجي؛ فالخبرة تأخذ اسمها من حقيقة أنها "ممنوحة" لنا، وما يمنحنا الخبرة يمنحنا وإياها وجودنا – فعملية تجديد خلقنا متواصلة[1] وعلى ذلك فنحن لسنا بمفردنا: فوجودنا وعملنا المحتمل الوقوع يكمنان داخل ذلك الهدف الموضوعي. وبسبب هذا الاشتمال، فقد يأخذ جهد حياة الفرد شكل "عمل"، أو كما يقول أتباع فلسفة كونفوشيوس، نورانية الفرد، أو قانون السماء الخاص به. ولكن هذا التحديد المتواصل في خلقنا لا يلغي وضعنا الآخر، وهو أننا خالقون. وليست "المهمة" عملاً بالقطعة أو مقاولة صممها السيد صاحب العمل. وإنما مأربها هو أن ننتج شيئاً، إذا لم نقم بعمله، فلن يضمه الكون بين دفتيه، وبه يسر الكون – أو ينبغي أن يكون – مسروراً؟ فالله نفسه لم يشغل باله من قبل بتصورك وإدراكك، فخليقتك، في إطار حدودها، واقعية مثلها مثل خليقته، وهكذا شأن حريتك.

فإذا كان هذا هو ما تتضمنه حريتنا – وإني أقدم وجهة النظر هذه كفرض تأخذه في اعتبارنا – فإن استمرار الحياة بعد الموت يكتسب معنى جديداً. فليس اهتمامنا بالبقاء مقصورة على تأدية الواجب، وإتمام مهمة سبق تعيينها، كما يرى كانط وأصحاب مذهب الإرادة. وإنما يتعدى اهتمامنا كذلك إلى أن الكون يمكن أن يؤدي واجبه بواسطتنا – بأن يسمح لنا، مثلاً، بالوصول إلى إجابة التساؤل الذي يكمن في حياتنا، "أن نعرف كما أننا معروفون." أما "كيفية" استمرار الحياة فلن تكون عن طريق قوة الواجب الذي لا مفر منه وحده، وإنما عن طريق حقنا كذلك، الذي يتضمن حقنا في أن يعرف "الحكم الأخير" عن القيمة أو انعدام القيمة فيا قد ابتغينا عمله. كذلك من حقنا، بعد

---

(١) فات المثالية الذاتية أن تسأل كيف يمكننا أن نمنح أنفسنا لأنفسنا.

أن نفهم ذلك الحكم، أن نشترك فيه وننضم إليه، حتى نتقبل حكم الذات في النهاية، ولا بحاكمنا بمفرده آخر مطلق.

ولقد بدا لي لمدة طويلة أن الدعوى الأخلاقية الأساسية التي يقيمها وجود انقطع وانتهى – مفترضا أن الموت هو النهاية المطلقة، وأن كياننا يمحى وسط عمل لم تتم فصوله دائماً – هذه الدعوى هي أنه ليس للحكم النهائي على عمل الفرد، أو لإيمانه الوحيد بذلك العمل في لحظة الموت، أية نتيجة بالنسبة لهذا الفرد وهو يموت. فمن المؤكد أن أولئك الذين يسقطون في المعارك لن يعرفوا هل قتلهم عبث. وفي عالم يسمح بالموت، يظل إيمان الفاعل بقدر المستطاع سؤالاً مفجعاً يلقى على عاتق عملية طائشة من عمليات الطبيعة، ذلك لأنه بكل تأكيد وأحسن ضمان، لا يتوقف الإيمان والعمل ولا يتطلعان في المستقبل البعيد إلى المديح وإنما إلى الحق والصدق. فهل يجب أن يتعثرا في الليل؟ "إلهي لماذا تركتني؟".

وإن هذا العمق الذي يميز الحنين إلى حكم صحيح أبعد كثيراً من أي أمل في. عدالة مجزية، أو أي خوف من عدالة جزائية، في الجنة أو جهنم الدائمتين. وارتكانا إلى حساب واتهام "العدالة" ينبغي أن تكون غالبية الأرواح في كلا المكانين، لفترة. ولكنني أعتقد، أن هذه الحاجة الأكثر صدقاً تكمن في قلب الاهتمام الشامل العام بالخلود وفي لب الحدسي بأنها يجب أن تكون كذلك.

وفي الخبرة التالية والشاملة كذلك، خبرة القدرة على الخلق في حرية، ينبغي أن يجد تحليل فلسفي جذري، نتجه إليه الآن، أقول ينبغي أن يجد إرشاداً فيما يتعلق بإمكانيته، وفيما يتعلق كذلك "بالكيفية".

وسيكون في هذا التحليل، كثير من التكرار المقصود، أي إن موضوعات سبقت الإشارة إليها سوف تظهر من جديد، تدعمها وتوضحها ارتباطاتها المنظمة المنسقة. فما اهتمامنا الآن إلا بالارتباطات.

التحليل الفلسفي

تعريف: إني أعنى "بوحدانية الكون المادية" المبدأ القائل بأنه لا يوجد (ولا يمكن أن يوجد) إلا عالم واحد ذر طبيعة مادية.

ومن وجهة النظر هذه، فإن لفظ "ال" – في عبارات مثل "العالم"، و"الدنيا" و"الكون"، التي تشير كلها إلى نفس الوحدة الكاملة – هي لفظ قاطع، إذ تفيد أنه ليس هناك آخر – وأن نظام الذوات والأحداث في الترتيب الزمان والمكاني الراهن الآن أمامنا نظام واحد وفريد. وهذه الوحدة الكاملة ليس لها حدود (أو هي لا نهائية) بمعنى أنه ليس هناك شيء آخر من نفس النوع خارجا عنها. أما العلاقة "من الخارج" فتدل على اختلافات في الوضع بين عناصر النظام؛ فالذوات أو الأحداث داخل إطار النظام يمكن أن تكون بعضها "خارج" بعض. وهكذا يظل إلى الأبد كشف مستمر عن حالة وجود الشيء في الخارج أو عن "البرانية" داخل إطار النظام. أما عبارة "خارج النظام" فتصبح عديمة المعني.

تعريف: وإني لأعني "بالحرية المادية" القدرة، عند القيام بعمل بشري، على البت بين متبادلات صادقة حقيقية – حقيقية بمعنى أن أية متبادلة من مثل تلك المتبادلات "ممكنة"، ويمكن أن تصبح جزءاً من عالم الطبيعة الواقعي طبقاً الإرادة الشخص الذي يتخذ القرار ويبت في الأمر.

١- وحدانية الكون المادية لا تتفق والحرية المادية.

وتتضمن وحدانية الكون المادية أن كل محددات التغيير المادي مادية. والمحددات بهذا الوصف، قابلة للقيام الكمي[1] وعلى هذا الشرط، وهو تعيين أية صورة كلية للنظام في أي وقت بالإضافة إلى قوانين التغير، فإن الصورة في أي وقت آخر – قبل ذلك أو بعده من غير ما حدود – تكون عامة، ونظرياً، حتمية قابلة للتحديد. فإذا اتفق مع هذا النظام جيد التنسيق "قانون اللا حتمية أو عدم التحديد"، مثل ذلك الذي يقرره ويضعه هيسنبرج لعمليات ذريرية معينة، فإنه يظل صحيحاً أنه ليس هناك عوامل غير مادية تتلاءم مع ما ينبثق من الموقف المبهم.

والحرية المادية، مع ذلك، تتطلب أن حدثاً عقلياً، أو "قراراً"، مبتكراً بذاته، يمكن أن يحدد أية واحدة من المتبادلات المادية المختلفة هي التي يجب أن تصبح واقعية. فالحرية المادية على ذلك مستحيلة إلا إذا كانت وحدانية الكون المادية على خطأ في ناحية ما. ويبدو لي أن مثل ذلك الخطأ قد يكمن فيا تفرضه من ميزة واحدة فريدة يختص بها المكان. ولنبحث (في فقرات ٢، ٣، ٤) ما يثبت ذلك الغرض.

---

(١) إن كلمتي "مادي" و"عقلي" كما تستخدمان هنا لا تتضمنان أي إبهام: فلا أحددهما هنا، مستشهداً بالاستعمال الشائع، ولكنني أشير مع ذلك إلى أن تباينها يفترض أن ما هو مادي، بوصفه "موضوعياً" ويمكن قياسه، يحمل معه إبعاد الفاعل الشعوري بوصفه عاملاً مادياً. وإذا ما رفضنا الاعتراف بهذا الفرق والتباين، وحاولنا مع "رسل وهوايتهد" تعريفاً عقلياً داخلياً (أي تعريفاً ذاتياً بالضرورة) للشيء المادي باعتباره طائفة من المناظر فإنه يضحي بنقاوة على الطبيعة، وتغلف القضايا الفلسفية العقبة بالغموض والإبهام.

٢- حجة كانط لإثبات وحدانية الكون المكانية الزمانية طبقاً لنظرية نيوتن.

تتمسك نظرية كانط عن الكون، وهي قائمة على نظرية نيوتن، بأنه لا يمكن أن يكون هناك إلا نظام مكاني واحد، لا نهائي المدى، ونظام زماني واحد، لا نهائي كذلك، وذلك باعتبار أن المكان والزمان حالان سابقان ومستقلان عن جميع الأحداث التي تقع فيها، وكان على نظريته عن الحرية أن تتلاءم ونظاماً واحداً ضرورياً خاصاً بالأحداث المادية، بضم سلوك الكائن جملة. ولذا لم تكن حرية مادية، كما حددت هنا.

ولكن لم لا يكون للمكان، في رأي كانت، تعدد شرعي؟ إنه يستشهد بما نعرف نحن أنفسنا عن المكان وما نعني به. فإذا ما تحدثنا عن "الأماكن"، فإننا تعني أجزاء أو مناطق مختلفة من المكان المطلق الواحد: وإذا ما حاولنا عقلياً أن تعين مكاناً آخر خارج المكان المعلوم، فليس لنا إلا أن نحدد مساحة بعيدة، و"البعد" يرتبط ارتباطاً كاملاً بالمكان الذي لدينا. ونحن (كما يصر ويعتقد) غير قادرين حقاً على إدراك مكان آخر بالمعنى الحرفي. ولهذا السبب – الذي هو أن المكان ليس شيئاً ندركه وإنما هو طريقة إدراكنا الفطرية التي لا مفر منها – فإن هو إلا أسلوب التنظيم الذي به ترتب حقائق الحس المتعددة، الواحدة خارج. الأخرى، ومع ذلك فكلها معاً في المكان اللانهائي ذاته. والمكان، في إيجاز، هو "شكل الإدراك الخارجي" الذي لا يدرك هو ذاته. فنحن لا نستطيع أن نرى المكان أو نلمسه، بالرغم من أن كل ما يرى أو يلمس "موجود هناك": فالمكان، كما يعبر عنه هيجل بدقة، هو إحساس هرائي! يعتقد كانط، أن "الوجود" يجب أن يسبق الأحاسيس، أو يكون على الأقل مستعداً لأن يبرز إلى الحياة عندما يبدأ الإحساس – وهي

دلالة ضرورية على الخبرة.

ومتى بدأ المكان في تأدية وظيفته باعتباره الوجود الخاص بالخبرة المادية، فإنه يظل قائماً بوظيفته، بعينها، إلى الأبد. وبوصفه صحيحاً ثابتاً بالنسبة لكل تلك الحقائق والمعلومات، فلا يمكن أن تكون له أية حدود. وبوصفه لا نهائياً، فليس هناك "محل" لآخر: فهو "المحل والموضع". ويجب أن يكون واحداً لا يتغير طوال الزمن كله، ذلك لأنه لو كان متغيراً أو قابلاً للارتداد، فما الذي يحدث لمقاييسنا الخاصة بالحركة، التي هي أساسية بالنسبة للخبرة، شأنها شأن مقاييسنا الخاصة بالمدى والمسافة؟ إن إدراك الخبرة باعتبارها مكانية – يصعب أن نسميه "عملاً" من أعمال الذات؛ ذلك لأن العمل هو فعل يتم في زمن، وإدراكنا للمكان، بقدر ما هو فعل مطلق، هو فعل يبقى الزمن كله. فبدلاً من أن نسميه بطريقة غامضة "عملاً لا نهائياً"، فلنذكر أنه، كما يرى كانط، لا يمكن فصله عن الذاتية الواعية بنفسها. فإن كون الذات نفسها هنا وهناك معاً، ومن يوم إلى يوم، معناه ارتباط الأشياء والأحداث بعضها ببعض عن طريق مكان واحد بذاته ولا نهائي. وإذا لم يمكن أن يكون هناك سوى مكان واحد، فإنه. لا يمكن أن يكون هناك سوى عالم طبيعة واحد: فنحن ملتزمون بوحدانية الكون المادية.

٣- حجة كانط، التي سبق أن حطت من شأنها آراء ليبنيز، وتحدتها فيما بعد علوم الهندسة غير الاقليدية (نسبة إلى إقليدس).

كان لكل جوهر فرد حي من جواهر ليبنيز، مرآتها الخاصة بها التي ينعكس عليها الكون كله. وكان مكان وزمان منظر العالم المنبسط الخاص بكل جوهر فرد لا نهائيين، كما هو الشأن في منظر العالم الذي نادى به كانت. وعلى ذلك كان يوجد معا من الأماكن اللانهائية عدد مسار لما كان

هناك من جواهر. ولم يكن في استطاعة أي جوهر فرد حي أن يعي هذا التعدد، ولا أن يعنى مشكلة التداخل بين هذا العدد، مادام العالم الذي تعكسه مرآة كل فرد حي هو العالم الواحد، الحقيقي، الكلى، الفريد. وكل الجواهر الأخرى كانت ممثلة داخل ذلك العالم بوصفها مشتركة في المكان الواحد اللانهائي. ولم يكن إلا الله، وليبنيز بوصفه مبدع المفهوم، أقول لم يكن إلا الله الذي كان طبقا لشروط ليبنيز على علم ودراية بتعدد صور اللانهائية! ولو أن ليبنيز تأمل المشكلة الخاصة بجواهره وكيف أنها باعتبارها "نقطاً" وراء المادة غير ممتدة بالرغم من أن كلا منها عالم قائم بذاته، يمكن وجودها معاً بوصفها صورا لا نهائية متقبلة من غير ما تفاعل بينها – أقول لو أنه تأمل المشكلة لكانت إجابته أننا لا نتعامل مع أماكن متعددة، وإنما نتعامل فحسب مع أفكار عن الأماكن، وأن الأفكار لا تتطلب أبداً أي موضع – حتى فكرة المكان اللانهائي المطلق! والرأي هام له مغزاه، كما أن له صلة ليس فحسب بقضية الأماكن الأخرى، وإنما كذلك بقضية العوالم الأخرى. ولكنه لا يتجنب الصعوبة إلا بإنكاره وجود أي شيء مثل المكان "الواقعي" إذا ما قورن بالمكان الفكري – فليس هناك إلا أماكن فكرية خاصة. ونحن لا نتقبل هذا الفرض، ولكننا نعترف بأن صورة عالم ليبنيز تقضي على نظرية كانط التي تنادي بأن الأماكن المتعددة لا يمكن أن يدركها العقل. ولو أن كانط الذي لم يكن المكان بالنسبة له أيضاً شيئاً "قائماً" بذاته، وإنما طريقة من طرق إدراكنا وفهمنا، لو أنه ساءل نفسه عما إذا كان هذا ليس ممكناً، فحسب وإنما من الواجب أن يكون للأشخاص المختلفة، بوصفهم مدركين مختلفين، أماكن مختلفة، لاهتز يقينه بوحدانية المكان.

وبطريقة مختلفة تماماً، فقد عود التطور في علوم الهندسة غير الاقليدية

بعد كانط علماء الرياضة التفكير في أنواع مختلفة من المكان. وإذا كان من الممكن وجود أنواع مختلفة من المكان، وحيث إن أي مكان معلوم لا يمكن أن يكون إلا من نوع واحد، فإذن يمكن وجود أماكن مختلفة، ولم يجد الرياضيون بولياي، ولو باتشفسكي، وريمان، وآخرون، أية صعوبة في تأملها معاً، بكثرتها وتعددها، ولكنهم فشلوا في استقصاء العلاقة بين الأمثلة الموجودة معا في ذات الوقت. ومن الصحيح، إلى حد ما، أن هذه العلوم الهندسية غير الاقليدية لم تعتبر موجودة معاً في ذات الوقت، وإنما اعتبرت متبادلات في التفسير – أي تركيبات منطقية ممكنة مختلفة لخبرتنا المادية الواقعية[١]. وحتى مع ذلك فإن عدم الشمول المتبادل بالصورة التي يعرفها الرياضي يؤكد وجهة نظرنا القائلة بأن مكاناً آخر ليس مما لا يدركه العقل.

٤- المكان والزمان لا يسبقان الأحداث.

ولكنها يشتقان منها. في الخلفية الرياضية لنظرية النسبية نجد إيحاء بمفهوم أكثر مادية للكثرة المكانية، من غير أن نلجأ إلى مبدأ ذاتي أساسي مثل ذلك الذي ذكره ليبنيز: ويكتشف هذا المفهوم في الرأي القائل بأن المكان والزمان لا يسبقان الكائنات، ولا هما صورتان أو نظامان يكيفيان الخبرة، وإنما هما اشتقاق من الأحداث.

---

(١) ومادامت هذه هي الحال، فإنه يمكن أن تسمى أنواع المكان المتعددة بطريقة أكثر دقة علوم جبر كثيرة للغاية للتعبير عن الخبرة المكانية، أو بعبارتنا الشائعة، علوم الهندسة التحليلية. وإني لأرى كذلك أن "الأماكن" التي يتحدث عنها منكوفسكي في مذكرته عام ١٩٠٨ هي، إذا ما عبرنا عنها بدقة، تقديرات جمعية للمسافات المكانية، التي يتداخل فيها المكان والزمان إلى درجة أن التقدير الكمي لكل منها يكون وظيفته للآخر. وهكذا لم تصبح الكثرة الموجودة في ذات الوقت مشكلة شعورية.

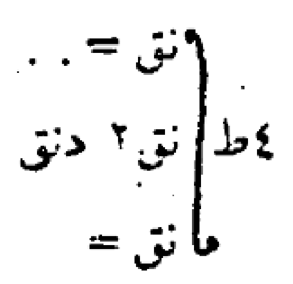
فإذا ما كان الزمان والمكان، كما كان كانط يعتقد، شرطين سابقين.ضروريين للخبرة، لاستطعنا أن نتخيل تلاشى "محتوياتها"، ولما استطعنا بالرغم من ذلك أن ندرك تلاشى هذين النظامين أو الصورتين. أما إذا ما كانا، مع ذلك، اشتقاقاً من الأحداث، وتلاشت عندئذ الأحداث فإن ما نخلفه ليس زماناً ومكاناً فارغين، وإنما لاشيء تماماً. ووصول حدث يصحب معه ماله من إمكانيات صلاته: المكانية والزمانية. ومثل ذلك الوصول بشكل صفراً حسابياً، وهو "أوسط" كل المكان والزمان، كما تتطلب: النسبية النافذة، وتتجه الخبرة إلى التأكيد. والنتيجة – أو النقطة التي تهمنا – هي أن الأحداث. المستقلة بعضها عن بعض لابد أن يكون لها أماكن مستقلة. وحيث إن المكان ليس واقعاً سابقاً يجب أن يصل إليه أي حدث ويجد له فيه موضعاً منظماً، فإن تكوين الأحداث نحكه وتنظمه طبيعة الواقع، لا طبيعة المكان: فإذا ما كان حدثان أو مجموعتان من الأحداث، مستقلتين أصلاً، فإن صلات المكان المنبثقة، إذا صح التعبير،، من مركزها يمكن أن تكون لا نهائية وجمعية، وليست فحسب من غير ما تصادم أو تعارض، وإنما كذلك من غير أية إمكانية للتقاطع، أو حتى للتماس. وهذا التخمين، المهم المجرد في الوقت الحاضر، سوف تدب فيه الحياة كلما تقدمنا.

٥- مسألة: تعريف "وحدة المكان الكاملة".

بالنسبة لمكاننا الحالي، يمكن التعبير عن هذه الوحدة الكاملة بجملة المواضع التي ترتبط بموضع معين بواسطة الاتجاه والبعد. فمن كل نقطة في المكان إلى كل نقطة أخرى يوجد خط وهمي ذو طول محدد. ونتيجة للتعبير المذكور، لن نحذف أية نقطة.

وهناك طريقة بيانية أكثر وضوحا تنحصر في تأمل وحساب المسار الذي يتخذه جسم كروي يتمدد. ومركزه أية نقطة معلومة (ن)، ونصن قطره (نق) في ازدياد مستمر من الصفر، إلى ما لا نهاية. فمن الواضح أن سطح مثل ذلك الجسم الكروي يمسح كل المواضع في المكان المعلوم.

وللتعبير عن هذا المفهوم في عبارات ربانية مبسطة، فلنعتبر أن "وحدة المكان الكاملة" تتألف، لا من نقط، وإنما من أحجام. ففي أية مرحلة من مراحل تمدد الكرة. يكون للكرة سطح (٤ط نق٢). ويتمدد متناهي الصغر، يطيل نصف القطر بزيادة غير محسوسة، (د نق)، فإن السطح المتزايد يغطي غلافاً رقيقاً يكون حجمه (٤ط نق٢ د نق). وبإضافة مثل تلك الأغلفة من غير ما حد – وإلى ما لا نهاية بالطبع – فإننا نجتاز كل المكان، كما يعبر عنه حساب التكامل لجميع مثل تلك الأغلفة:



والعنصر الاضطراري في هذه الكمية الجبرية هو اختيار المكز، كما تتضمنه عبارة "أية نقطة". ولنفرض أنا اخترنا نقطة أخرى، (ن)، مهما يكن بعدها، وسيرنا جسماً كروياً آخر نصف قطره (نق) في مسار التمدد. فإن الجسمين الكرويين لابد متداخلان في النهاية، ويضم كل منها كل موضع مسحة الجسم الكروي الآخر. وفي عبارة أخرى، ليست الكميتان الجبريتان متساويتين، ولكنهما متطابقتان:

$$\int_{\text{نق} = .}^{\text{نق} = .} \text{٤ط نق}^{٢} \text{ دنق} \qquad \int_{\text{نق} = .}^{\text{نق} = . .} \text{٤ط نق}^{٢} \text{ دنق}$$

وهذا التطابق يعطينا فحسب صيغة قانونية الملاحظة كان التي يقول فيها إن كل "الأمكنة" ليست هي إلا أجزاء من المكان نفسه، ومنها وصل إلى النتيجة أنه لا يمكن أن يكون للمكان جمع أو تعدد. وبالرغم من ذلك فإن هذا التماثل نفسه يمكننا من أن نقرر في دقة الظرف أو الشرط الذي به يمكن أن يكون هناك أكثر من مكان واحد.

٦- مسألة: إذا علم مكان كلى، فحدد الشرط اللازم لوجود "مكان آخر"

حيث إن كل نقطة في مكان معلوم ترتبط بكل نقطة أخرى بواسطة البعد والاتجاه، فلو أن هناك إذن نقطة لا ترتبط هكذا بنقطة معينة، فإنها لن تكون في المكان المعلوم، وإنما هي تمثل وتثبت مكاناً آخر. فلنعبر عن المسافة بين (ن–ن) بواسطة الكمية الجبرية (ن–ن). فإذا ما وجدت (ن–ن)، فإن الأماكن الكلية حول هاتين النقطتين تكون متماثلة. إذن فالمعيار لنقطة ليست في المكان المعلوم أن هو إلا:

المسافة، ن–ن، لا وجود لها.

فهل تعرض الخبرة أي موقف مثل هذا؟

في الحقيقة، يحدث هذا بكثرة بالغة، على الرغم من أنه يمكننا أن نسلك بغاية البساطة سبيل معرفتنا عن طريق الأماكن المعنية أو المتخيلة. فأنا

أحلم أنني في قارب يسير على ظهر مجرى، وأمامي مسقط مائي، وقبيل أن أغوص، أستيقظ من نومي في الوقت الملائم، فما هي المسافة بين مقدم القارب وعمود السرير؟ إن (ن–ن) لا وجود لها. فإذا ما خطط عالم رياضي موضعي قوسين في مكان هيولي، يتقاطعان في نقطة النقل إنها (ن): فما هي المسافة بين تلك النقطة (ن)، لا كنقطة نرسمها وإنما كنقطة نعنيها، وبين نقطة ن على لوحة الرسم؟ إن (ن–ن) لا وجود لها. وأنت تعلق على حائط غرفتك صورة صينية تبرز فيها قمة جبل من بين سحب قاتمة: فما هي المسافة بين تلك القمة وأرضية غرفتك؟ فالقول بأن هذا السؤال عبث بلا معنى – وهذا صحيح تماماً – إن هو إلا أسلوب آخر للقول بأن (ن–ن) لا وجود لها.

وبوجه عام فإن أية نقطة في الطبيعة الواقعية وأية نقطة في طبيعة أتخيلها، أو أحلم بها أو أكتشفها في أعمال الفن، أو أتأملها بالفكر، سوف تظهر هذا الاستقلال وعدم الارتباط والتقيد. والتعقيب بأن هذه الأماكن المتخيلة لا وجود لها كذلك سوف يصبح مناسباً وسديداً، كلما تقدم تحليلنا إذ ينحصر المجهود الحالي فحسب في إدراك ما وراء "مكان آخر" من معنى، وفي سبيل تحقيق هذا الغرض يقدم المكان الخيالي أسرع تصوير كامل الصحة والثبات. فالأحداث التي تتم هناك مستقلة عن الأحداث الواقعية، وزمنها خاص بها وحدها، وقد "تستمر وتدوم"، وقد نرجع إليها في الكثير من الأحيان كلما عن لنا ذلك؛ فليس المكان وحده هو مكان آخر، وإنما كل عالم الأحداث التي يقبلها الفكر إن هو إلا "عالم آخر". فنظامه الزماني المكاني لانهائي، إلى الأمام وإلى الخلف. كما أن لا نهاياته لا تلتئم بتاتاً مع لا نهايات الزمان والمكان الواقعيين ولا نصطدم بها، وهذا هو الشرط الذي يمنح خيالنا، تصورياً كان أم غرضياً، حريته اللازمة ومجاله. وتعتمد المتعة بالمسرحيات على

استقلال مخطط من هذا النوع، يستعير جزءاً من المكان الواقعي للقيام بالعمل التمثيلي، الذي يلاحظ المشاهد "أنه لا يحدث في الواقع"!

٧- الانتقال بين الأماكن المتعددة.

من الواضح أن الانتقال في الحالات المذكورة انتقال عقلي. ويتضمن تغييراً في الانتباه، تحت رقابة وسيطرة الذات بوجه عام. والمهم في الموضوع هنا هو اليسر الطبيعي الذي يتم به هذا الانتقال. واندماجاً في القمة، فنحن نطمر أنفسنا في ذروة أزمتها: فنحن هنا ولبسنا هنا، ويمكننا أن نطفو ونظهر، ويمكننا – أن نرقد بإرادتنا. ولهذه القدرة، إذا ما تأملناها جيداً، وزن كبير في الحكم على طبيعة العقل نفسه: فهي قطعاً ليست "داخل" أي من الأماكن التي تربطها. كذلك، بل هي شيء مختلف، بما تبذله من نشاط في جعل الشيء مجسماً، عن كل من عوالم المكان التي تقيم لها من غير ما مجهود بذكر سبيل الانتقال.

وحيث إنه في الوقت الذي تهتم فيه عن عمد بمكان آخر لا نفقد الوعي بمكان الواقع، وإنما نحتفظ بالاثنين تقريباً "في العقل"، فإن هذا الطريق العقلي ليس هو فحسب سبيلاً للعبور من مكان إلى مكان، وإنما هو كذلك. سبيل للاتصال – أو قل هو رباط – يمسك بأماكن عديدة داخل إطار طوق من الوعي المقترن، ولو أنه ليس وعياً متساوياً[1].

---

(1) فالمهندس المعماري الذي ينكب فرق رسمه قد يندمج في العمل إلى درجة تجعله ينسى أي مكان آخر غير ذلك المكان الخاص ببنائه الذي مخططه. ومع ذلك. فعندما نقرب ساعة الغداء، بندر أن يخطر له أن يلجأ إلى الكافيتريا التي قد ضمنها لتوه في المسقط الرأسي. وإن المتفق على أن شدة الإحساس والنخيل قد تهدم النسب المتبادلة المتعلقة بهذا الخداع المرفق.

٨- حرية الاختيار المادي تنتج أماكن عديدة.

بالتمعن في طرق العمل المتبادلة، أسعى وراء "التحقق" مما يتضمنه كل طريق: فإني أستخدم الخيال مصحوباً بأي واقع يوثق به في وسعي أن أستجمعه. فالعالم الذي أضعه على هذا النمط أمامي لا يقصد منه إلا أن يصبح هذا العالم الواقعي. أما إذا كان موضع. تأمل وتفكير هو آخر – وبوصفه لا يشتمل على عمل قائم موجود فقد لا يصل بتاتاً ككل إلى الوجود. وقبل أن اتخذ قراري، فليس له قدرة على الوجود، كما أنه ليس للعالم الواقعي أية قدرة ذاتية على أن يشمل ما أتأمله الآن كفكرة.

ومع ذلك فكل عالم موضع تأمل بهذا الشكل ممكن، وما الشرط اللازم له لكي يصبح واقعياً إلا قراري. وفيما يتعلق بهذه الإمكانيات، فإن الذات هي التي تحدد الطبيعة، وليست الطبيعة هي التي تحدد الذات. وهكذا فإن الذات العاملة إن هي إلا إدماج متواصل لعوالم أخرى، تتوالد ذاتياً بالفكر، في نسيج وبناء العالم الحالي المعلوم. فالحرية المبينة هكذا هي حرية مادية، بمعنى أنها تغير تفاصيل تسلسل ونتيجة الحدث الخاص بالتعدد الزمان المكان الواقعي.

وبوجه عام ينقص النظريات السائدة عن حرية المادة هذا العنصر الخاص بالمادية، حتى ولو تحررت من صورة وحدانية الكون المادية التي قيدت كانط وفكر القرن التاسع عشر. وبالنظر إلى العمل البشري على أنه ظاهرة من ظواهر. السلوك في عالم موضوعي، فإن القرينة المادية للحركة الجسدية لا تزال تتطلب ولاء علمياً. وبالنسبة لأتباع المذهب السلوكي فلا يمكن أن يعتبر المظهر العقلي للقرار إلا وجهة نظر ذاتية عاله، بلغة التاريخ الواقعي،

محددات طبيعية. وتراي رويس بأن العملية الطبيعية لها، في مواقف معينة، مستقبل مفتوح وهي تتقدم وتسير، شأنها شأن معادلة ذات جذور متضاعفة، أقول إن لرأيه صفة السداد، على الرغم من أنه مقصور بالضرورة على ظروف نادرة من التوازن والتعادل. ومثل ذلك يجب أن يقال، في اعتقادي، عن استخدام آرثر كومبتن لغوامض التنبؤ في الطبيعة النووية. وحتى نظرية. هوايتهد، بأن الفرصة المادية للحرية لا توجد إلا في لحظة عدم التفاعل بين الأحداث التي تتم في ذات الوقت تماماً، محددة محصورة في مجالها بدرجة أكبر. أما الحرية التي تهمنا فهي حرية التفرقة في حيز العمل الظاهر المفتوح. ولا صلة لفلسفتنا بالخبرة حتى نقر فضل هذا اليقين بحدسنا البشري فيما يتعلق بالقدرة على الخلق في العملية العالمية.

وتحليلنا الذي يسبق أحكامنا على المكان والأماكن هو الذي يمكننا الآن من أن نتخذ هذه الخطوة.

٩- وإذا ما تساءلنا الآن: كيف تكون الحرية المادية ممكنة، بالنظر إلى العلاقة الوثيقة للسببية بنظم الطبيعة التي تشتبك أجسامنا داخل إطارها، لكانت الإجابة بين أيدينا.

فعلى الرغم من أن النفس باعتبارها محور انتقال بين عالمين، عالم الإمكانية وعالم الواقعية، ليست (كما جاء في فقرة ٧) عضواً في أي من العالمين، فإن الجسد الذي تعمل خلاله عضو في كل من العالمين كما نتأملها ونفكر فيها. وهذا يتضمن أن الجسد يختلف إلى حد ما من حيث العدد في العوالم المختلفة، طبقاً لما ينغمس فيه من أعمال التأمل المختلفة. فعلى سبيل المثال، عندما يفكر الفرد في الاشتراك مع جماعة للتزحلق، فإن الجسد

وهو يتزحلق يختلف من الناحية العددية عن الجسد وهو مستريح في أثناء التأمل. وجسد الحالم قلماً يقحم نفسه في الأحلام، ومع ذلك فعندما يفعل، فإنه غالباً ما يوضع مفهوم شوبنها ورعن الصورة المادية التي تعبر عن أسلوب الحياة الذي تختاره "إرادة الحياة". (فعلى سبيل المثال: كما يعبر جناح الطائر عن إرادة الحياة بالاستعانة بالطيران، كذلك إذا ما حلم الشخص حلماً متكرراً نوعاً ما بأنه يطير أو يسبح في الهواء، فإن عدته الجسمية تكيف نفسها للوظيفة، من غير ما مطالبة بتصديق على تغيير عضوي دقيق في الجسد!) وفي كل حالة، يظل الجسد (كما أصر أرسطوطاليس وبحق) فريداً بالنسبة للشخص الواحد. وعلى النقيض من تقمص الأرواح الذي نادي به فيثاغورس أو أفلاطون، فإن روح بطرس لا يمكن أن تظهر في جسد بولس. ومع ذلك فقد كان أرسطوطاليس مخطئاً (كما سبق أن أشرنا) في استنتاجه أن الشخص الواحد لا يمكن أن يكون له إلا جسد واحد يعبر بطريقة فريدة عن صفته وسلوكه: فشخصية الفرد عينها تستلزم، في المواقف المتفاوتة، تعبيراً جسمياً مادياً متفاوتاً.

ومجمل القول، فإن الجسد – الذي يعبر عن الشخص القائم بالعمل ويثبت شخصيته – إن هو إلا وظيفة متغيرين مستقلين لا متغير واحد فحسب: فهو جزئياً، تظلله الحياة نفسها، هبة "الحقيقة"، ولكنه جزئياً كذلك وظيفة للنفس، ينفذ قرارات تلك النفس ومقدرتها على خلق ما لا يمكن العام أن بضمه بعيدا عن فكر الفرد.

وعندما نأخذ في الاعتبار أن الحياة البشرية، في أعم مظهر لها، يمكن أن توصف بأنها ترجمة الحلم الحرة المستمرة إلى حقيقة، عن طريق العمل الجسدي، فإننا ندرك كيف يجعل. تعدد الأماكن من الحرية المادية شيئاً ممكناً.

وفي تصور شكل الفعل الآن يوجد خلق متبادل. فالإنسان بصنع الفكرة، والفكرة تصنع الإنسان. فهو مستقبل – فالفكرة "تخطر لي" – ومع ذلك ما لم يسبق لها وجود: ونحن نسيء تمثيل الحادث تماماً إذا ما اعتبرنا (مع هوايهد) أن الفكرة القادمة ولوج أو إدراك أو اختبار من"دائرة كائنات خالدة" ثابتة، وفي هذه الحالة فلن يمكن أن يجد جديد خالص حقيقي. وما الإبداع إلا تكوين إمكانيات الصفة التي لم يكن لها، قبل العمل المنتج، حتى وجود موضعي: فليست هناك وحدة كاملة مثل "كل القيم"، ولا "كل الأفكار"، بل وكأنه في صلاة، يلاقي لا أدرية بيضاء. وبعدئذٍ في أحد الأيام يأتي نور سريع ساطع يغير بدون توقع أو تنبؤ كلاً من المنظور والناظر. وتأتي الفكرة القابلة للحياة مكافحة في سبيل الميلاد والظهور، ليس كهبة من البصائر والمدركات التي سبق إعدادها، وإنما خلال تعاون وثيق بين المفكر وموضوع التفكير. "والآن أعلم!" فبينما يكد تشايكوفسكي عبثاً فوق دساتين البيان بعقد النية على مواصلة إخراج أصوات أياً كان نوعها، إلى أن تأتيه الأفكار الموسيقية. وفي أحد الأيام تبدأ تلك الأفكار تترى، ثم تزداد بعدئذٍ أكثر فأكثر، إلى درجة تفوق مقدرته على تسجيلها. وذات يوم، آخر، بدون بقلمه الصياغة الثانية لسيمفونيته السادسة. وهكذا هناك ما يغرينا أن نقول، إن ما أصبح ملكاً للجنس البشري ليس هو المكن وإنما المستحيل – أو قل هو غير الممكن على أية حال.

فالفكرة، إذا ما تم إدراكها، يجب أن تكون حرة تحيا حياتها قبل الميلاد، في المكان والزمان غير الملتزمين الخاصين بالتمعن، إلى أن يدفع بها القرار إلى زمان ومكان الواقع. فالنفس، باعتبارها عامل انتقال، تلد وتنتج؛

فيكون هناك خلق في عالم الحقيقة. وهذه هي الحرية المادية[1].

١٠- الشروط اللازمة لإمكانية الحرية المادية هي في الوقت ذاته شروط لازمة لإمكانية استمرار الحياة بعد الموت.

وإني لا أقول شروطاً كافية، ولا حتى شروط ضرورية؛ وإنما أقول فحسب إن التبصر في إمكانية الحرية المادية يفتح طريق تبصر في إمكانية الحياة بعد الموت.

وكل من يكون حراً مادياً فهو شريك في عملية الخلق في عالم واقعي. وبهذه الصفة فهو ليس برمته سلبياً أمام العمليات الداخلية المتعلقة بذلك العالم. وفي ابتكار الأعمال الحرة داخل الإطار الخاص بحقيقة معينة، هناك معنى حرفي تكون النفس به أمام مكان واحد آخر على الأقل طوال الوقت. هذا والاعتراف بهذه النفس كرباط، أو محور انتقال، بين عالمي المكان هذين، وهو بمثل هذا الوصف ليست عضواً مكوناً في أي منهما، أقول إن الاعتراف يفصل مصير تلك النفس عن عملية الأسباب الكلية التي تلعب دورها داخل عالم الطبيعة.

---

(١) إن كتاب الأستاذ دوبز هانسكي المتداول عن "الأساس البيولوجي (الحيوي) للحرية البشرية" (مطبعة كولومبيا، ١٩٥٦) يعترف بحق أن قدرة الإنسان على الاختيار بحرية بين الأفكار والأعمال.... ولعلها.. أهم جميع السجايا البشرية بنوع خاص "هي شيء مختلف من حيث المبدأ عند الضرورة التي يدركها العقل، عن الطبيعية، التي نادى بها سواء ماركس أو سبينوزا أو أينشتين: فهي ليست قابلة للاستنتاج من القوانين البيولوجية (ص ١٣٤). والأخلاق، كأحد مظاهر الحرية، "ليس لها أساس تكويني كما أنها ليست نتاج التطور البيولوجي" (ص ١٣٢). وبتلخيص عادل النتائج البحوث البيولوجية والتكوينية عن هذه النقطة، فإن الكتاب بشير في صراحة إلى كلا المكان والضرورة اللازمين لتحليل عقلي فلسفي مثل ما هو مقدم هنا.

وإذا ما وضعنا المسألة في صيغة فنية نوعاً ما، لكان موقفنا كما يلي:

تواصل الصورة العلمية لوحدانية الكون المادية– خلال جميع ثورات علم نظام الكون– اعتبار الطبيعة "مجموعة مغلقة" من الحوادث، تبلغ بها الدرجة إلى أن تجمع الحوادث داخل نظام الطبيعة المادية يثمر وينتج حوادث أخرى داخل النظام نفسه، ولا شيء غير هذا بتاتاً. ولو أن هناك تعدداً لمثل تلك النظم المغلقة، لما أمكن ألبته التعبير عن العلاقة بينهما في صورة العمليات الداخلية الخاصة بأي منها. وأما العقل فهو بالضرورة كائن رابط أو قيد، يقبض أمام نفسه، وهو يقوم بعملية التأمل، على عديد من تلك المجموعات المغلقة، وكأنه هو نفسه مجال عام إلى أبلغ درجة يمكن أن توجد فيه مجالات مكانية زمانية في الوقت ذاته. أو قل هو "مجال المجالات"[1] إذا أمكن استخدام هذا التعبير.

---

[1] إن عبارة "مجال المجالات"، باعتبار أنها تحدد علاقة بالأنظمة ذات الطبيعة المتعددة،، معرضة للتساؤل الفني على أساس أن فكرة المجال، في علم الطبيعة أو الرياضيات، تتضمن عديداً لا حد له من العناصر التي تشكل نظاماً دائماً. ويتحقق هذا الشرط في حالة الهندسة الفراغية، حيث يكون تقوس الفراغ هو موضع البحث: فالرياضي يدرك حقاً وبالتأكيد عديداً مستمراً من الإمكانيات هنا: فعقله، في هذا المقام، يعمل بدقة وكأنه مجال المجالات. ومع ذلك فليس من الضروري أن نؤكد النقطة فيمكن أن تؤخذ هذه العبارة على أنها استعارة– وهي الكلمة التي بمقتضاها ظهرت لي أولاً البصيرة المقررة المفسرة. كما أن عنوان البحث "رسائل تقيم علماً مثالياً لما وراء الطبيعة بإتباع طريق جديد"، هو عنوان ينبغي ألا أتخيره الآن، حيث إن لفظ "المثالية" قد أصبح في الجدل والمناقشة مبهماً للغاية– ولم يعد يستخدم من غير تحديد وتعريف. وليس عنصر المثالية فيما وراء الطبيعة كما توضحه هذه النظرة هو أن ما أسميه العالم الواقعي تخلقه فكرتي عنه، وغنما هو أنه ما دامت طبيعة النفس، في تأملها عملاً حراً، هي استدعاء عالم آخر بالفكر الخلاق، مصيره الواقعية، فإن لدينا هنا دليل الإبداع بوجه عام . فالعقل يمكنه أن يلد عالماً، في حين أن العالم لا يمكنه أن يلد عقلاً،

ومن ثم فوجود العقل لا يمكن أن يكون وظيفة للحوادث داخل أي نظام من نظمه المرئية المادية. فأما الحالة هذه، فإن حادثة الموت، التي تتضمن أن جسد النفس ينتمي إلى نظام من نظم الطبيعة، لا تتضمن بالضرورة موت النفس (ولا جسدها) باعتبارها تواجه من قبل ونصور عوالم أخرى، مستقلة عن العالم المعلوم. وهكذا قد يكون الموت نسبياً، وليس مطلقاً؛ والانتقال في الموت، انتقالاً عقلياً، خلوا من المسافة والبعد.

١١- عالم آخر طبقاً للخيال وطبقاً للواقع.

في تفسيرنا لمعنى الإمكان الأخرى والعوالم الأخرى، لم نشر إلى مواقف واقعية وإنما أشرنا إلى مواقف نتخيلها أو نحلم بها أو نفكر فيها (فقرة ٦). والسبب في ذلك واضح: فلا يمكننا أن نفسر إلا بما يمكن كل واحد أن يحققه في خبرته الخاصة، ونقصد بذلك، العوالم الأخرى التي توجد في الوقت ذاته بشكل عام شامل مع عالم خبرتنا المشتركة الذي نسميه "واقعياً" وكان الإجراء الوحيد المباح أمامنا هو أن نأخذ ما نتخيله (أو نخططه) كدليل على ما يمكن إدراكه، ونأخذ ما يمكن إدراكه كمفتاح أو دليل إلى الممكن، على فرض أن علاقة النفس بالعوالم الأخرى المتخيلة أو المخططة تطابق في تركيبها علاقتها بأي عالم آخر ممكن.

ومن الواضح، أننا لا نهتم بعوالم أخرى ممكنة مغلقة أمام العقل، إذا كان المفهوم أي معنى، وإنما ينحصر اهتمامنا في عوالم أخرى من الخبرة الممكنة، عوالم ذاتية إلى هذا الحد. والاختلاف الذي يهمنا الآن هو الاختلاف بين عالم ذاتي محض، وعالم بالإضافة إلى ذلك واقعي أو حقيقي. فما معنى هذا الاختلاف أو التمييز؟

في أغلب الأحيان، يكون هذا الاختلاف واضحاً للغاية، إذ يندر أن نخلط بين موقف نتخيله وأمر واقع، أو بين أمر واقع وشيء خيالي. أما فيما يتعلق بأحلامنا، فغالباً ما نأخذ التجربة التي نحلم بها على أنها واقعية في أثناء حدوثها (على الرغم من أنه من الممكن أن يعرف المرء أنه يمر بحلم، ومن الممكن حتى إلى حد ما أن يتحكم في الحلم). ولكن من النادر أن تفشل عملية التيقظ في إدراج الحلم مباشرة ضمن طائفة "الذاتي المحض" فما هي معايير التيقظ التي نعتبر الحلم طبقاً لها ذاتياً محضاً.؟

فعملية الحلم مثالية في عدم وضوحها، وفي تحايلها، وتفككها، وفيما يعوزها من تسلسل سواء في هدف الحالم أو في سير الأحداث، كما أنها مبهمة ملتبسة في تركيبها ووضعها في الذاكرة والمظهر. وبالرغم من ذلك فهذه الصفات والعلامات كلها متغيرة، إذ أن عملية الحلم تصبح أحياناً بالفعل واضحة، صالحة لأن تكون قصة المخاطرات – الجديرة بالسرد على مائدة الإفطار! وعندئذ تكون قريبة من نوع الأمر الواقع. فإذا استطعنا أن ننقل هذا التقريب إلى الأقصى – ولنقل إلى حلم كامل – فهل يصبح الحلم عندئذ واقعياً؟ أم هل يظل هناك اختلاف؟ أم هل يمكن، إذا عكسنا وضع السؤال، أن يعتبر عالم الخبرة الواقعي بحق حلماً كاملاً، تتماسك كل حلقاته منطقياً على النقيض من الأحلام، ولكنه مع ذلك حلم يمكن المرء أن يستيقظ منه ويدرك عدم واقعيته نسبياً؟ فإذا لم يكن ذلك، فماذا يمكن أن تكون الصفة المميزة للأمر "الوقع"؟

ولقد كانت هناك محاولات عديدة لإجابة هذا السؤال.

فمن الآراء التي عرضت أن الحلم تعوزه المقاومة. أما الواقع فهو صلب

عنيد، وله "طبيعته" الخاصة أو منطقة الداخلي الذي غير مبال برغباتنا. في حين يستسلم الحلم محلق وقد يوصف (بلغة فرع من فروع التحليل النفسي) بأنه "تحقيق غير ممنوع للرغبات المكبوتة". ولا يسعني إلا أن أذكر أن هذه النظرية تعرض ملاحظة عقيمة إلى أقصى حد. فالأشياء والحيوانات التي نحلم بها، شانها شأن متماثلاتها الحقيقية، تتبع طرقها الخاصة بها – لا طرقنا. ولقد كان الهندوس القدماء يعرفون أفضل من بكثير. ففي أحاديث فلاسفة الأوبانيشاد الأخيرة، بينما براجاباتي يختبر اندرا، ويخبره أن "من يتجول، سعيداً في الأحلام، هي النفس وهذه هي الخالدة، الجريئة، هذه هي براهمان"[1]، نجد أن اندرا، الذي يقتنع بادئ الأمر، يعود متبرماً. ويكرر أن الحلم كذلك "له كفاحه، وألمه، ودموعه" فإذا ما كانت تجربتي مثالية على أية حال، لكان احتمال الحلم لأن يمثل الحيرة، والخطر، والخيبة، أبعد بكثير من أن يمثل الإنجاز والتحقيق. فانعدام المقاومة ليس هو السبب بالتأكيد.

ومن الآراء الأكثر ملاءمة وسداداً أن الخبرة الواقعية يشترك فيها آخرون. إنها الخبرة التي يمكن أن نشهد عليها آخرين، في حين أن عملية الحلم عادة ما تكون حادثة خاصة بفرد وأنه، في الحقيقة، يغني عن البيان أن كل ما يمكن أن يكون خبرة مشتركة مع نفوس أخرى لا يمكن أن يكون ذاتياً محضاً. ولقد كان عالم الفلك الطبيعي آرثر ادنجتون، مثله مثل تايكو براهى من قبله، مقتنعاً بهذا المعيار. فإذا كنت أخشى أن أجيز صورة خادعة، فإنني أدعوك لكي تنظر: "فهل ترى أنت أيضاً ما يبدو لي أنني أراه موجوداً فعلاً! وكما عبر ادجتون عن هذا الموضوع، فإن العالم الواقعي "خارجي"– ليس

(1) خاندوجيا أوبانيشاد– ٨– في ترجمة ماكس مولر بعنوان "كتب الشرق المقدسة" الجزء الأول ابتداء من صفحة١٣٨.

فحسب بالنسبة لجسم كل فرد وإنما كذلك بالنسبة لعقله، كما أن الدافع إلى إدراك عالم خارجي يكمن في وجود كائنات واعية أخرى"[1] فمشاهدتهم المشتركة في الوقت ذاته تضمن واقعية المنظور المدرك. أفنحن بهذا المعيار؟

من المؤكد أنه مقياس ومتاح عادة. وطبقاً للقاعدة، فإن كل ما يشترك فيه آخرون يكون واقعياً. ولكن ألا يمكننا أن نحلم بأولئك الآخرين؟ فإذا كانت نفوس أخرى هي التي يجب أن تضمن لنا تجربة مادية صحيحة، فما الذي يضمن لنا ذاتية أخرى صحيحة؟ وحتى القرن الحالي لم تكن هناك إجابة شافية دقيقة عن هذا السؤال: فقد ظلت النظرية القائلة بأن النفس هي الشيء الوحيد الموجود– أي الخبرة المقصورة على النفس، والتي تشمل التمثيل الصامت المضحك للصحبة البشرية– أقول ظلت بالنسبة لمحللين مدققين كثيرين فرضاً مناسباً متماسكاً، وربما فرضاً ضرورياً[2]. ولكن إذا تركنا التحليل جانباً، فهل من الممكن فيما يتعلق بالخبرة المشتركة أن يكون هناك شيء يجعل نفسه صحيحاً ثابتاً بوجوده أمام رفيق محادثته، إلى حد أنني لا أقدر أن أشك في حقيقته وواقعيته حتى إذا ما شككت في الشمس، والقمر، والنجوم؟ يغلب على أن أجيب بالإيجاب، إذ أنه بالنسبة للأثر الذي يتركه الواقع، فهناك

([1]) مقال عن مجال علم الطبيعة، في العلم، والدين ، والواقع، بقلم جوزيف نيد هام ص١٩٢.

([2]) إن الشرح اللافت للنظر إلى أقصى حد فيما يتعلق بهذا المأزق في تاريخ الفلسفة كله ينحصر في نظرية ليبنيز بأن العالم نظام من الجواهر المفردة الحية. وليس لأي جوهر فرد أية صحبة صادقة حقيقية. ومع ذلك، فلأن كل واحد يجد كل الآخرين وقد انعكست صورهم على منظر العالم الشامل الخاص به، يكون عنده كل خبرة في المحادثة، تصحبها في الوقت ذاته شهادة عالم الطبيعة والحدث الذي تنعكس صورته عليه. والجوهر الفرد، بمفهومه، هو على ذلك تعريف كامل الحلم كامل، لا يمكن تمييزه من الواقع– ومع ذلك فهو مجرد! ونظرياً، فإنه ينقضي كاملاً مقياس الشهادة المشتركة إلى أن نفطن إلى منطق مذهب وجود النفس وحدها. وفي كتابي "حضارة العالم الآتي" ص٣٣-٤١ بعضن التعليق على هذه النقطة

شيء في صوت الصديق ووجهه أسرع إقناعاً مما في كل متاع الأرض والسماء. وتظهر هذه الحالة في القصة التالية التي أعرفها بنفسي. فقد جلست إلى جوار شخص في النزع الأخير ورأيت ومضة من المعرفة والتسليم تبرق في العينين، في حين أن كل ما تبقى كان لطخة من الجهل والفراغ – إنها لحظة فعالة مخيفة تخيب فيها كل أنواع اليقين فيما عدا واحداً فحسب. ولكن يجب علينا أن نبعد شكنا إلى آخر مدى، فهل يعتبر التأييد بواسطة المشاهدين المشتركين في ذات الوقت مقياساً كافياً ونهائياً للواقع؟

١٢- المشاهدة المشتركة في ذات الوقت ليست معياراً كافياً نقيس به الواقع.

على أية حال، بالرغم من أن المشاهدة المشتركة تقدم دليلاً عرضياً واضحاً على واقعية الأشياء، وتساعد على تأييد انطباعاتنا الخاصة، فإنها لا تشكل تلك الواقعية. فالعلم هو ما هو، ليس لأننا (أنت وأنا) نتفق على أنه كذلك: ونحن نتفق على ما نكشفه فيه لأن العالم هو ما هو، متماثل للكاشفين جميعاً. فالوجود يكون أولاً، والمشاهدة بعد ذلك. وبقدر ما تكون الخبرة، كما نقول، تجريبية، يكون المشاهدون المشتركون طوع حقيقية أو مادة مشتركة – لا يصنعون ما هو موجود هناك، وإنما هم يستقبلونه. ولدينا علامات مختلفة تدل على الواقع، ولكن ما نتطلب معرفته هو ماذا يشكل ويكون تلك الوحدة الذاتية.

وإذا ما أوضحنا الفرق بين تعبيراتنا، فإن ذلك يعيننا وقد بلغنا هذه النقطة. فلنجعل "الواقع" يمثل ما يظهر أو يحدث، أو أقل يمثل الظاهرة الطبيعية، أي كل ما هو في الواقع "هناك" أمام كل المشاهدين. ولنحتفظ بتعبير "الحقيقي" لمصدر الواقع، أي النشاط المبدع الذي يتخذ من موقفنا

التجريبي المستقبل الطبيعي له. وعندئذ يصبح سؤالنا إذا كان "الحقيقي" يستطيع أن يثبت ذاته أبداً في خبرتنا، إلا بوصف أنه "الواقعي". ولا يعتقد ادنجتون ذلك.

(ولنقرأ له يقول إنه يبدو فلاسفة كثيرين يعتبرون أن التصريح بأن العالم الخارجي حقيقي، يضيف إلى العالم إحدى الخواص التي لا يتضمنها التصريح بأن العالم الخارجي هو الجزء الذي يعتبر مشتركاً من خبرتنا. ولكن لم يصل إلى علمي أن أي واحد قد طرح رأياً بما يمكن أن تكون هذه الصفة أو الخاصة.)

ولنا رأي نعرضه: فالصفة موضع الحديث هي، في كلمة واحدة، الإبداع.

وذلك الأخذ أو الاستقبال الذي يميز موقفنا التجريبي تجاه العالم الخارجي، أو وعي جميع المشاهدين المختبرين لما "يعتبرونه مشتركاً بينهم"، يتضمن نشاطاً متماثلاً له مصدر "خارجي". وإن كيان هذا النشاط، أو هذا الإبداع الخارجي، هو الذي يعلل اتفاق المشاهدين. كما أن هذا وليس الاتفاق– هو الذي يشكل حقيقة التجربة. وينبذ المعنى الكامل لمذهب الاختبار والتجريب فكرة الشيء الحقيقي الذي تكون طبيعته كتلة جامدة ساكنة تشغل حيزاً مكانياً، إذ أنه نوع من النشاط، أو له نوع من النشاط يظهر نفسه، وهوة يؤثر في الكائنات الواعية. وليس ادنجتون ببعيد عن هذه النظرية عندما يشك "فيما إذا كان لديك أو لدي أدنى فكرة كيف تتم عملية الإخراج إلى الوجود". لأنه لو أن هناك "عملية" إخراج إلى الوجود، لظهر المفروض أن تقوم به من أوله إلى آخره شأنها في ذلك شأن "إعطاء" الظواهر الطبيعية التي تعتبر "أخذنا أو استقبالنا" لها الجزء المقابل المتمم.

وإذا كان أخذنا هو في الوقت ذاته وعي بأنه يعطي لنا – وكيف يمكن فصل الاثنين – فإن الحقيقي باعتباره معطياً نشطاً يجب أن يكون كامناً داخل وعيناً. وغن وعينا بأننا نعتمد على أبداع خارجي لزيادة مؤونتنا من الخبرة إن هو إلا وعينا بذلك الذي عليه نعتمد: فلا إدراك للعلاقة بدون إدراك للمتعلقات. وعلى ذلك نسميه "الحقيقي"، ولا نعتبره بغير حق غاية البحث اللانهائي، أو هدف دراسة ما وراء الطبيعة، هو في الوقت ذاته مهما يكن جوده غير واضح دائماً للشعور– حقيقة ذات أهمية عظمى. ففي كل عمل نأتيه نتعامل معها. فعندما نتقدم نصطدم بها، وعندما نحكم على الأشياء والأحداث فإننا نحكم عليها في الوقت ذاته. وعندما نخطئ في تقديرنا أو حكمنا، فغن الحقيقة هي التي تصحح لنا خطأنا في إصرار. وهكذا ما نظرنا إلى الخبرة، فإن حياتنا الواعية تبدو كأنها محادثة متتابعة مع الحقيقة. وإذا ما تساءلنا: ما هي إذن "الحقيقة" في ذاتها؟ فالإجابة هي أن كيانها – مهما يكن يحتوى على أشياء أخرى – يجب أن يتضمن هذه المحادثة وجميع أمثالها من محادثات، فلا يمكن أن تكون حقيقة عديمة الحياة.

وبهذا المفهوم عن الحقيقة، فإن كوناً متعدد العوالم لابد ظان يحتفظ بطريقة فعالة بلب وحدته، ويقدم في الوقت ذاته المعيار الذي نميز به عوالمنا الواقعية من العوالم الذاتية المجردة. فالوحدة التي تميز أي "أنت" بذاته تشكل الرباط بين العوالم التي تبدو وكأنها "واقعية" بالنسبة لمن يستقبلها من الناس، في حين يشكل الوعي بهذا العطاء العنصر "الحقيقي" في الخبرة. أما العوالم الذاتية المحضة فتمثل الإبداع "المثالي" عند الناس كل بمفرده. وأية خبرة بشرية تواصل محادثتها التجريبية مع ذلك "الأنت بذاته" هي نفسها "حقيقية"، سواء أكان تركيبها المكاني الزمني من نسيج هذا العالم أو أي عالم

آخر. أما أية خبرة بشرية تسقط من حسابها تلك المحادثة بأنها تلبس ثوب الحلم وتكتسب صفته، مهما تكن متانة الأساس الذي تقوم عليه من تسلسل مادي موجود. ومن مثل ذلك الحلم داخل إطار الحياة قد يتوهم المرء أنه يستيقظ، وعندئذ يدرك نسبية "الوجود على قيد الحياة".

وبهذا نصل إلى إجابة قاطعة عن سؤالنا الخاص بالفرق بين عالم حقيقي وعالم ذاتي محض. فليست المشاهدة المشتركة التي يقوم بها زملاء في المراقبة إلا علاقة جيدة، لا أكثر. فلا يمكن أن يكون لها نهاية إلا إذا أمكننا أن نتأكد من حقيقتهم. كما أن الدليل القاطع على الحقيقة يكمن في المصدر الفعال للمواد والحقائق التجريبية، يكمن في الشخصية الذاتية المعترف بها، شخصية المستجيب الدائم في الخبرة كلها، المعطي لما يعطى، الحقيقي.

ولقد كان ديكارت، في اعتقادي، هو أول من شرح لنفسه في تعبيرات محددة مشكلتنا (ومشكلة ادنجتون): كيف يمكننا أن نتأكد من أن تجربة يقظتنا اليومية ليست ذاتية؟ – إن المجاز الذي اختاره ديكارت هو أنها قد تكون خدعة شيطان خبيث. وما هو دليل الداخلي على حقيقتها؟ في رأي ديكارت أنهلا يوجد دليل وأضح على الحقيقة، ولا إثبات مباشر كذلك. ويجب علينا أن نثق "بحقيقة الله"، الله الذي يثبت العقل وجوده. وفي رأيي أن إثبات الحقيقة مباشر، ذلك لأن تجربة عالم واقعي هي في الوقت ذاته تجربة مصدره الفعال، ألا وهو "أنت تكون" الذي يثبت صحة نفسه. ولا حاجة بنا أن نعتمد على "حقيقة الله"، في حين أن خبرتنا إن هي إلا خبرة بالله تعالى وهو يباشر عمله!.

١٣- للإبداع الخارجي الذي يميز الحقيقة رمزه المادي، ولكنه ليس "علة" مادية.

بالنسبة للذات في نطاق العالم، أي الذات الرحالة، فمن السهل اعتبار عملية أخذها واستقبالها سلبية نحو عمل الطبيعة المباشر، فغالبية نظريات الإدراك السائدة، التي ترجع معلوماتنا الحسية إلى مثيرات فسيولوجية (تختص بوظائف أعضاء الجسم)، تدعونا إلى أن نرتد إلى وحدانية الكون المادية. وباعتبارها أغلوطة فكهة مغرية، فلنأخذ ما بها من خطأ بعين الاعتبار.

فالقضية "لماذا وكيف يدخل العقل الصورة الكونية" تتركها وحدانية الكون المادية سراً غامضاً، وهكذا تجعل من الإدراك الحواس زيادة لا تفسير لها. كما أن كمالها البالغ لسياج ذاتها يلغي ادعاءها – لا بأنها فرض من فروض الطريقة العملية – ولكن بأنها دراسة لما وراء الطبيعة، أو تقرير عن الحقيقة ووصف لها[1] فعلى أية حال، فليس ما يميز الحقيقة هو النشاط البسيط، وإنما هو النشاط الأصلي المبتكر، المنتج المتوالد. وحتى على الرغم من أن المجموعة المغلقة ذات الطبيعة المادية تستوعب العملية الكونية كلها في مكان وزمان لانهائيين، فإنها في جوهرها عمل واحد فحسب، إذ تنقل إلى مالاً نهاية (وتحفظ) نفسها خلال صور وأشكال تربطها سلسلة متتابعة. وكل وجه أو شكل من هذا العمل يعلله الشكل السابق، مع التحفظ على الأهمية بأنه إذا لم تكن هناك علة للعمل برمته ككل، فليس هناك علة

---

(١) ولا ينقذ قضيتها الدليل المتزايد بأن المراقب يجب أن يشمله معنى النتائج المترتبة على العمل. أو بأن نظرية المجال وحدها– كما أشار هيرمان ويل بالنظر إلى قوة تكافؤ وحدات النشاط الذري– غير كافية لوصف الحقائق والمدلولات. ولا تزال التعاريف المادية التي تتضمن القائم بالعمل، لا تعطي أية وظيفة مادية للعلاقة "الشعورية".

لأي شيء. وحيث إن هذا العمل الواحد يملأ الزمان بأكمله، فلا يمكن أن يعلله أي عمل سابق، فمصدره يجب أن يكون معاصراً للوقت كله ومشتركاً في الاتساع مع المكان كله.

فالحقيقة المولدة المنتجة، إذن، لا يمكن أن تكون "علة"، لأن العلة تكون دائماً سابقة. وإذا افترضنا أن هناك "علة أولى" باعتبارها لم تسبب فلن تجد لها مكاناً في السلسلة الزمنية، ولن تكون على ذلك علة بالمعنى الدقيق. وأية علة لا يحدها زمن أو قل أية علة أبدية تبدو مناقضة في التعبير، وبخاصة إذا كان ما يعلل تتابعاً زمنياً للأحداث (لو أن قياساً تشبيهياً معيناً يمكن ملاحظته في شعاع الضوء الذي يؤكد العمل المستمر في صورة متحركة– وهو شرط لازم لسلسة الأحداث كلها، من غير أن يكون هو نفسه أحد الأحداث). ومع ذلك فإن الحقيقة المولدة قد تكون موصلاً– في وقت واحد دائماً. وباعتبار أن العملية الطبيعية تنحصر فحسب في الاحتفاظ بما هو موجود، فليس لها دافع يمكن تعيينه، إذا استثنينا المرحلة الأخيرة لانقسام الخلية غير المباشر.

ومن جهة أخرى، فإذا كان هناك معنى يأخذ مجراه، فيجب أن يكون موجوداً في شيء متميز يختلف عن الاحتفاظ به، ألا وهو عامل الخلق والإبداع الذي يجب، لكي يصبح مناسباً للحديد المنبثق، أن يضم المبدعين بين دفتي ما يخلق ويبدع.

١٤- معيار الحقيقة هو الإبداع، بالنسبة لكل من العالم والفرد

الإبداع قوة إيجابية، بالرغم من أن فهمه يمكن الوصول إليه كأحسن ما يكون عن طريق ما هو ليس إبداعاً. فليس هو مجرد شروع في الجديد، ولا

هو اختيار من مخزن سابق الوجود يضم أهدافاً مثالية. وإنما هو توليد من معنى خالد، لا تعريف له إلا بألفاظ مبهمة، كالخير، أو الحق، أو الجمال. وليس كيانه سوى الحنين إلى ضرب مثال بحقيقة غير معقولة. فالإبداع يعطي وصفاً أو تحديداً شخصياً لما هو غير محدد. كما أنه نقيض أي مبدأ أو رأي غير شخصي: فإن هو إلا شخصية تعمل.

وبهذه الصورة لما هو حقيقي، لا تصبح المعيشة البشرية تجربة متتابعة في الحكم على العالم فحسب، وإنما تصبح مدرسة في الوصول إلى حقيقة الفرد الخاصة، خلال تعلم الإبداع – أو فهم ما يستحق التحقيق، ثم تحقيق جزء من ذلك المفهوم. وفي صورة (أنا أفكر)، تكون النفس موجودة بكل تأكيد حقاً– وديكارت، إلى هذا الحد، صحيح ثابت. ولكنها تبقى أقل من حقيقة إذا لم تصبح كذلك مصدراً للوجود، أي شريكة في عمل عالمي كلي خاص بالخلق والإبداع.

وبهذا فإننا نستبعد، كما يفعل كانط حجة ديكارت التي يدلل بها على الخلود. ويضل صحيحاً أن (أنا أفكر)، أو الشخص بوصفه فاعلاً وحده الذي يمكنه أن يصبح خلاقاً، وبناء على ذلك حقيقياً بأن درجة. ومن تأملنا الخاص نستخلص أن مقدرة الفرد على البقاء بعد أزمة الموت الطبيعية، أو دعوة الفرد إلى ذلك، ليست ضرورة مقدرة، ولكنها موقوفة على المعيار الذي قد شحن استعمال الفرد للحرية، (أنا أفكر) ذات الوجود المجرد، وعبأه بقدرة تكوينية.

ولا يعني هذه قدرة منفردة على البقاء، وكأن (أنا أفكر) بمفرده يستطيع أن يتطور إلى جوهر فرد حي لا يفنى. ذلك لأن "القدرة" من أي نوع هي قدرة في نظام أو تركيب. والقدرة تلد قيماً والتي هي موضوع حديثنا لا يمكن إلا أن

تكون قدرة على مواصلة الاشتراك في صنع العالم مع (أنت تكون) بذاته وهو الذي كان حياتها السابقة. وإذا أمكن على النقيض من ذلك أن تكون هناك روح غير محبة كلية، تستخدم قوة خلاقة لصنع حلمها الخاص، مثلها مثل جوهر فرد، لكان معنى عزلتها هو انعدام وجودها بالنسبة للعالم الحي، فيصبح كيانها الكامل كجوهر فرد موتاً أبدياً لها.

وبهذا يجب أن يترك التحليل الفلسفي قضيته في راحة وهدوء وبدون أن يطرق التحليل موضوع القضية اللاهوتية، فإنه يأخذ بعين الاعتبار الإمكانية الخاصة بعدالة ذاتية التنفيذ في عملية العالم، التي بواسطتها تظهر ما نسميها إرادة الله لكل نفس بوصفها النتيجة المحتومة لإرادة النفس الخاصة بها: فلن تفنى إلا برضاها الخاص. وهكذا فإن أعظم وأهم وصف لدوام عملية العالم هو أنه الدوام الخصب للحيوات الشخصية.

الجزء السادس

خاتمة

مدى الخبرة

التحليل ليس هو الحل: فهو يزود بحقيقة: ولكن من نوع لا يداني الحقيقة. وليست وظيفته أن يحل محل المعتقدات البديهية الحدسية فيما يتعلق بالحياة والموت، وإنما وظيفته أن يعالج شرود خيال خلو من الشعور، استعداد لأن يضع نفسه موضع الحقيقة. وكلما ازداد عمق نفوذ الشعور على أية قضية، وجب أن تزداد شدة العزم على أن ينظم الشعور ويدرب عن طريق التحليل، وليس هذا من أجل الحقيقة فحسب، وإنما كذلك من أجل الشعور فالشعور له صدقه الخاص وزيفه الخاص. وصدق الشعور، بقدر صدق الفكر تماماً، إن هو إلا قضية من قضايا الحياة والموت التي لم تبدأ بعد الحضارة المهتمة بذاتها في سبر غورها. فبدون الصدق والحق، يكون الشعور فاسداً. وعلى النقيض من ذلك، بدون الشعور، يكون الحق عقيماً. والتحليل الصحيح يجب أن يظل يسعى وراء حقيقته الكاملة في وحدته العضوية مع الشعور.

وقد اعتم تحليلنا على مفاهيم مألوفة معينة– هي النفس، والطبيعة المادية، والحرية، والحقيقة (الواقع)، والإبداع (الخلق). وأصبح لفظ "الإبداع" بالنسبة لنا علامة الحقيقة، على أساس أن ما يحفظ ويصون فحسب لا يمكن أن تبلغ به الدرجة أن يفسر وجوده الخاص في الكون. ومع ذلك "فالإبداع" كمفهوم وصفي يمثل فخاً، أو محاولة خادعة تجعل من الوحشية

الفطرية شيئاً طبيعياً وتزينه بديكور له مرتبة علمية. ولنوضح بصراحة أن الإبداع، إذا ما اعتبر أساساً غير شخصي تقوم عليه عملية العالم، فإنه يسقط وتنعدم فيه الحياة، فلا يوجد إبداع في الكون من غير شعور أو إحساس– أو قل أكثر تحديداً، من غير عامل ذاتي، أو دافع داخلي، له طبيعة تماثل ما نسميه "الحب".

فإذا كان هذا هو الشأن، فإن المصير البشري يعتمد على طبيعة الحب وقوته. والحب، في أعم معانيه، بوصفه حياة خلقنا ووجودنا الخاص – أي بوصفه حياة نفوسنا – ليس في حاجة إلى أن يحدد معناه بقدر ما هو في حاجة إلى أن يعترف به ويدرك في الشعور الذاتي، أي في الخبرة المباشرة. وليس علينا إلا أن نؤكد، باعتبارنا السلطات الأولية، ما قد يذكره لنا أفلاطون أو علماء نفس الأعماق، باعتبارهم السلطات الثانوية، من أن هناك دافعاً كلياً لكياننا تجاه هدف غير محدد، وأن البواعث المتباينة التي تنبع فينا خلال العقل الباطن تتجه إلى الاندماج في إله حب واحد متسامي الذات. ويقدم لنا هذا الشوق المركزي الشامل صوراً من تحقيق الغرض كاملاً، مثلما للجنس البشري خلال التاريخ العاكس كله.

وهناك رمزان عظيمان لمثل ذلك التحقيق، أحدهما رمز الرؤية الطوباوية (السعيدة) "للخير" والثاني رمز الإبداع خلال خلع قوتنا الدافعة برمتها على أهداف نوعية، هي حب الأشياء، والكائنات والأشخاص. والرؤية السعيدة، بوصفها حداً للكفاح، تنقض الزمن باعتباره خبرة فردية. والإبداع خلال الحب يكمن داخل مجال الزمن ويتوعد الخلق المستمر في حينه. وإذا ما تحدثنا في إسهاب، لوجدنا أن الشرق القديم (تصحبه النغمة الأفلاطونية الجديدة) يميل إلى اكتشاف التحقيق في الرؤية التي تتخطى الزمن وتسمو عليه، في حين

يميل الغرب إلى اكتشاف التحقيق في أعمال الحب المستمرة خلال الزمن.

أما فهمنا الأعمق للدوام البشري فسوف يعتمد على إرجاع هذه القضية إلى الخبرة– وهي خبرة ذات نوعين، الأولى خبرة الحب نفسه، والثانية خبرة الموت– وسوف نجري في إيجاز هذا البحث الذي يعطي المشورة بذاته. وفي اعتقادي أننا سوف نكتشف أن الخلود يتضمن أسلوبي التحقيق كليهما.

١- خبرة الحب الخلاق

الحب، كما نعني به غالباً، نوعي؛ فهو خاص بالأشياء، والكائنات، والأشخاص. ويمتد أفقه حقاً وراءها، تجاه شيء عام شامل يمكن إدراكه في هذه المفردات وخلالها– ألا وهو الهدف غير المحدد لقوتنا الدافعة الكلية. والحب كعاطفة يميل إلى أن يجعل تحقيقه الكامل في بواعث فردية، باعتبار ذلك موضوع إبداعه المحسوس إلى أبلغ درجة.

والباعث الأول على الحب النوعي – وفي رأيي أن الحب يتضمن استجابة العقل للجمال – يظهر كإرادة إبداع أقل بما يظهر كإرادة صون، وحجز واحتفاظ، باعتباره خطوة نحو التملك. ومع ذلك فحتى هذا الباعث البدائي هو نقيض حالة من الراحة والسكينة؛ فهو دافع ملازم يبغى معرفة ذلك الكائن كاملاً من الباطن إلى الظاهر ومن الألف إلى الياء، كما ينبغي فكرياً إدراك سر كيانه، وطمس آخريته ثم الاندماج معه. وليس دافع الحب أن يملك بالمعنى الحرفي– ولو أن ذلك اللفظ مستعمل– لأن الكائن الحر لا ينبغي أن يفنى في حريته، وإنما الدافع أن يتملكه الفكر، وهكذا يتوالد، وذلك لأننا لا ندرك على الوجه الأكمل إلا ما نصنعه. (وهذا هو الدافع الفطري إلى الفن الصادق– لا التقليد، ولا الابتكار، وإنما وضع اليد الدائم أبداً على

الواقع الحقيقي خلال توالد الفرد وإنتاجه.)

وهكذا فالحب هو معاملة الكائن المحبوب على أنه جديد بالدوام. والباعث على الرعاية معناه الحفاظ على ذلك الكائن إلى الأبد فوق حوادث الزمن والموت – كأن في استطاعة المرء أن يفعل ذلك! أما معجزة الحب فهي أن الحب ينسى تلقائياً حدوده الخاصة إلى كبيرة: فيتخذ لنفسه حق العمل في مكان الله تعالى – وإلى جانب الحق يتخذ لنفسه كذلك القدرة! أهو الجنون العاطفي الذي يغلف الحب البشري؟ أم هو النقيض، نقطة ترتفع عندها المحدودية البشرية إلى درجة الاشتراك في الإلوهية؟ وإني لأرى أن النفس هنا، وهي تريد أن تنعم بالخلود على بشر فان آخر، إنما تبلغ في تلك اللحظة شعوراً ذاتياً أعمق، إن هو إلا إخطار أو إشارة بمصيرها الخاص بها.

وحتى مع هذا، فليست إرادة الخلود هي كل ما نعني بقدرة الحب الخلافة. كما أنها ليست محددة بالتوالد البيولوجي. فالمحبون من بني البشر في رموزهم البيولوجية الخاصة بالتغلب على الموت لا ينجزون إلا نقل قائمة لموتى، ولعلها سلسلة لا نهاية لها من الحيوات التي تنتهي. ولا يترك الحب الخلاق الكائن المحبوب ثابتاً من غير تغيير؛ فهنا يجب أن يذكر الأفق الأبعد للقوة الدافعة الكلية أو لإله الحب. وإن تحقيق هذا المحمول هو الذي ينبغي أن يتم في هذه القضية الخاصة: فكما عبر نيتشه في كلماته العنيفة النبوية، "كل حب عظيم يخلقه المحبوب، وكل الخالقين غامضون." فما يحب، سواء في الأشخاص أو في الطبيعة، ليس كمالاً ساكناً البتة؛ فهي في الأشخاص "روح الحاج"، التي تقودها تلك الرؤية ذاتها – أو نفس غير محققة، تكافح في الوصول إلى ما ليس موجوداً، ولكن لها القدرة على ذلك. وحياة المحب – الذي لا يعي فحسب ما هو موجود، وإنما يعي كذلك الإمكانية التي لم

تولد بعد في المحبوب – تنحصر في إخراج تلك الإمكانية إلى النور في حمى الهدف المشترك (غير المحدد بالرغم من ذلك). وهكذا يصبح الحب طاقة الإبداع المستمر في الزمن.

وحيث إن النفس غير المحققة، والأصلية بالرغم من ذلك، تتميز ببعد لانهائي، فإن رسالة الحب في الزمن لن تتم بتاتا. وإذا لم يحتفظ مثل ذلك الحب في ذاته بما يؤكد دوامه الخاص، فانه يسير تحت ظل خداع كوني.

ولنتجه للبحث فما إذا كان في استطاعة خبرة الموت أن تلقي أي ضوء على هذا الظل الكامن.

٢- خبرة الموت (الاحتضار)

لا تنقصنا القدرة على تتبع هذه التجربة في جزء من الشوط الذي تيسر فيه. فهناك الملاحظة الإسقاطية، الخطرة قطعاً من ناحيتي الصدق والحق، والتي يقوم بها شاهد الموت. وهناك التقرير الذي أدلي به بعض الأشخاص الذين قطعوا مرحلة في طريق الموت ثم عادوا. وهناك تيار عريض من الحديث المنقول عن عرفين معتمدين، يجب علينا نحن أنفسنا أن نقوم أوراق اعتمادهم. وباعتبارنا مراقبين، علينا أن نعرف الحقيقة القائلة بأنه عندما يمد الموت خطوطه إلى حياة، فغالباً ما يكون هناك من قبل الشخص المحتضر ترحاب واضح بالنهاية. ومن وقت إلى آخر يكون هناك موقف أكثر إيجابية، أو نوع معين من "الهيام بالموت" وكأن المحتضر قد اجتذب نحو اللاأدريه. وذلك النقيض لا رادة الحياة قد يغزو الحياة حتى قبل أن يقترب الموت– كما كانت الحال مع موازر، وريلكه، وأونيل، إذ يوجد ما يعرف بإرادة الموت العادية. وفي الشرق، للتنحي الإرادي عن الحياة مكانة محترمة. ولقد زودني

في عام (١٩٣١) أحد طلبتي السابقين، وهو الدكتور ن. ن. سن جوبتا، ويشتغل بعلم النفس في لكناو، بتقرير وصف فيه موت عمه الذي تكهن به العم، والذي يحتمل أنه راقبه أيضاً، في إحدى تأملات الصباح. وفي جميع أنحاء أرض اليوجا يجد المرء مثل تلك الروايات، ويذكر نورمان هول بعضها في قصصه عن البحر الجنوبي. أما بيننا نحن الغربيين فلا وجود لمثل ذلك الفن المعروف فن إخماد النفس وإسكات ضربات القلب بعزيمة قوية وذلك بالسيطرة المباشرة على الإرادة. أما سبق المعرفة وتقبل النهاية الآتية، وكأن ذلك يتم باستبعاد غريزي للدفاع الحيوي، فمسألة ليست مجهولة. وها هي ذي إحدى الصديقات تخبرنا كيف ودع جدها لأبيها الحياة:

(كان معتاداً، بوصفه رجلاً مسناً للغاية، أن يطلب من واحد من ذريته أن يترك عمله ويبقى بالمنزل، ليكون معه، وذلك في الأيام التي كان يشعر فيها أنه في حاجة إلى رعاية. وذات يوم استودع الله كل فرد من أفراد ذريته، بطريقة فيها قليل من التكلف كان يميز بها. وفي اليوم التالي، عندما سئل من يفضل أن يبقيه معه، أجاب قائلاً: "لا أحد. إنني أريد أن أكون وحدي اليوم." وف المساء، اكتشفنا انه مات، وكان يبدو أنه مستغرق في النوم على مقعده.) وفي دائرة عالمنا، بالنسبة لغالبيتنا، صغاراً كنا أو كباراً، يجئ الموت في أثناء المجهودات التي تدبر لتفاديه، مجهودات متفق عليها بوصفها إجبارية لازمة ولا جدال فيها. ومع ذلك، ففي تقديري، أن هذا نادراً ما يكون جوانية الحادث الكاملة بالنسبة للمحتضر. وبقدر ما استطعت أن ألا حظ دنو الموت، أو أن أتتبع ملاحظات الآخرين، فقد بدا من الممكن أن أكتشف من قبل الشخص المحتضر، في النزع الأخير، مشاركة مع الطبيعة، وكان الشخص، قبل أن يتم الموت نهائياً، قد أصبح طرفاً راضياً عن الشركة.

والرواية التالية تبدو نموذجاً عادلاً للموت بالمرض:

(كان المريض على وشك الموت بالسل. وكان قد فقد شعوره، ثم ارتد إلى فترة من الوعي النير، وما لبث أن هوى مرة أخرى إلى أعماق الغيبوبة. فقال الطبيب: "أن هذه هي المرة الأخيرة، ولن يعود إلى الحياة." فعلقت الممرضة قائلة، "لا: بل سيعود" وقد كان أن عاد مرتين – ولم تستغرق المرة الثانية سوى لحظة أو لحظتين قبل أن يتوقف تنفسه. وكان س معه آنئذ، وأدرك هو ذلك. وبعدئذ من غير ما كد أو نضال انسل في هدوء، وكأنه يرحب ترحيباً عميقاً بالسلام. وعندما توقف التنفس ونبض القلب، تحول الوجه إلى جمال لا يمكن وصفه).

ومثل ذلك الإبعاد لإرادة الحياة – إن لم يكن نقضا لها – فهو مستقل عن أي حكم من قبل الشخص المحتضر بأن عمله قد تم وانتهى. وقليلون من يستطيعون القول بذلك. ولا يأتي الإبعاد في أثر الأعمال التامة فحسب، وإنما يتلو كذلك الأعمال التي انقطعت أوصالها – كما هو الشأن مع ملك سيام في التمثيلية، عندما يقول: "إلى آخره" – وكذلك يأتي إبعاد إرادة الحياة في إثر وفيات الصغار. ويبدو أنه يسجل مدركاً سريعاً مريحاً إلى درجة لا حد لها مفهومه أن الأعمال اليومية ليست هي ماهية المعيشة، وأنه بشكل ما ينبغي أن تفصل وتقطع النهايات. هذا وغلا اعتبر الفرد مركزه في الكون مثل صاروخ ناري مبدد. فإذا ما سمحنا لفاوست دائم السعي أن يصل فحسب إلى هدفه– إذا ما كان الهدف الكلي– لأصبح ولا مستقبل له. والسلام الذي يظل الشخص الذي يموت ليس هو سلام النهاية؛ وغنما هو– كما أقره– سلام الانتقام والتحويل، وسلام الارتداد إلى الأصول، مصحوباً بافتتاح محسوس

لمنظور أعمق صحة وثباتاً[1].

وهناك تقارير كثيرة عن هذه الخبرة أدلى بها أشخاص عادوا من رحلة جزئية في طريق الموت – ولقد انضممت الآن بطريقة ثانوية إلى تلك الجماعة – وتلك التقارير تميل إلى إثبات هذه التخمينات. وليسمح لي جيرالد هيرد أن اقتبس الفقرة الآتية من خطاب سطره في مايو، عام ١٩٥١:

(إنني اعتقد أن الوصف المذكور في قصة تولستوي القصيرة الرائعة، قصة "موت إيفان اليتشي"، لا يقوم على خبرة واقعية فحسب كما لا يعطي صورة جلية لخبرة واقعية فحسب، وإنما كذلك للخبرة التي ستكون، في خطوطها الرئيسية، خبرتنا عندما "تخرج" – أو كما يعبر النص السنسكريتي (الهندية الفصحى)، عندما ينزع لب العشب من غلافه. ولا يخالجني أدني شك، نتيجة لخبرتي الخاصة وكذا لخبرات الآخرين. إننا نكف فعلاً عن اتصالنا المحدد بالعالم الحسي ونندمج داخل إطار آخر من الشواهد والأدلة).

وإذا ما جمعنا هذه المعلومات المؤلفة من أجزاء صغيرة عن الخبرة المباشرة وغير المباشرة، وقطعنا قدراً هائلاً من الحجج الأدبية التي تقرر أن للموت وجهاً مزدوجاً، وجه عدو ووجه صديق[2]، فإنه يمكننا أن نفسر خبرة

---

[1] وسواء أكان ذلك نتيجة نهاية مقطوعة أم صورة نهاية تجريبية، فلأسجل هنا اعتقادي بأنه = بالرغم من أننا نحن الغربيين وبما أننا نكون قد فقدنا القدرة على التنحي عن الحياة عن طريق الرقابة الداخلية، فإن إرادة الموت العادية ينبغي أن تحترم. ومع ذلك الإرادة يجيء كذلك حق الموت، الذي غالباً ما ينكر أو يعطل بقسوة، خلال نظرية خاطئة عن الواجب، تحرضها وتعينها ضرورات القانون.

[2] يمكن أن يسجل قدر كبير من الاعتراف واسع الانتشار في جميع الثقافات بمودة الموت وصداقته. وقد يوضح ذلك شوبيرت في "الموت والعذراء"، وما يصحبها من تأكيد نهائي، "أنني صديق ولا أتى للعقاب." وتظل الملاحظة أو الإشارة قائمة حتى في صور الموت الأكثر إزعاجاً. ويوجد مثال لافت

الموت في مجراها العادي نوعاً ما كما يلي:

وبعد المراحل الأولى من الانفصال من الوحدة مع الجسد (في صورته المعبرة تعبيراً اجتماعياً)، يحدث نوع من الخروج إلى النور، كما يحدث بعد اجتياز نفق، أو نزع قشرة، أو بزوغ مثل الراحة التي يحصل عليها الغواص عندما يصعد إلى سطح الماء. والتغير الذي غالباً ما يظهر على ملامح الوجه – كزوال علامات القلق أو المعاناة، والتجلي في نبل وسلام، والظهور في كرامة كونية– هذا التغيير الملحوظ يحتمل إلى حد كبير أنه يسجل مظهراً من الانتقال المحسوس داخلياً. وحتى قبل تلك النقطة، يجب علينا أن نميز ونفرق بين خبرة الشخص المحتضر وتفسيرات وتراجم الشخص المشاهد، التي تعتمد على علامات معبرة عادية. فما عدا اللحظات التي يعود فيها الشخص المحتضر إلى الوعي والإدراك. وهنا أساس يقوم عليه الاعتقاد بأن الشخص المحتضر يميل مبكراً إلى فصل كيانه في العالم من كيانه في الجسد، وكأنه يقول: "أين أنت، يا ألم؟" وبينما يكمن في الترحيب بالموت تسليم يتمثل في الملل المتزايد الذي يتميز به كائن عاجز حائر، فهناك نجدة واسعة تتشكل جسمياً عند "الدخول إلى الراحة". وهذا الترحيب يبدو أنه

في إعدام– ويقول البعض في صلب– الحلاج الصوفي الفارسي في بغداد، في مارس ٩٢٢ ميلادية، وقد حكم عليه بالموت بتهمة التجديف لأنه قال: "أنا هو الحقيقة." وكان الحلاج يتوقع مصيره ومنيته، فقد كتب يقول: أيها السياف، إني أحييك بأنفاس موتى أيها الظافر، إني أسلمك حصن قلبي. فسرعان ما تفتح الأبواب: وتفارق الشفاه العليلة مرة ثانية، لا تتكرر بعد عالماً ليس له نهاية. والكأس سم، والفكر موت، والذي يعطيهما، أليس هو الصديق؟"

كان هذا إيمانه، كما كان عمله كذلك. ويقول نيكلسون: "في أثناء إعدامه الذي نفذ بطريقة وحشية، أظهر الحلاج أقصى ثبات وجلد". (هيستنجز٦، ٤٨٠– ٤٨٢). ولقد ترك في أذهان معذبيه انطباعاً عن السمو الداخلي لا يمحى.

مثالي في إيجابيته إلى حد بعيد، كان عناصر جديدة من الخبرة نفاذ البصيرة قد دخلت منطقة الشعور.

٣- الرؤيا الطوباوية (السعيدة) كتحقيق وبلوغ مأرب

يوحي الكثير مما قررناه وأخذناه في اعتبارنا بأن الموت يؤدي إلى توقف الخبرة في الزمن، سواء في صورة اندماج الشخص أبدياً في الواحد، كما هو الشأن في مفهوم النرفانا، أو صورة أخرى من صور الرؤية السعيدة، البالغة حد الكمال والنهاية.

للمفهوم الهندوكي بصائره المتعمقة، التي تقوم على مطالبته الشرعية بأن الدين والفلسفة يجب أن يؤسسا نفسيهما على الخبرة، أي "وعي مباشر بأساس الوجود.[1]" ولا تكمن ماهية أو جوهر هذه النظرية في فكرة الكرما – لأن الكرما – باعتبارها نقل العمل الناقص خلال تجدد متتابع – ليست خلوداً حقيقياً صحيحاً. "فالنفس الحقيقة، التي هي أبدية وعامة شاملة، لا تعاني أي تغيير. "ووحدتها الفطرية مع الواحد لا يمكن أن تنفصم عراها أو تنبذ، على الرغم من أنها متنكرة ومختفية تحت ستار ظروف تجريبية؛ فهدفها النهائي هو استعادة الوعي الذاتي. وكما كان فيفكاناندا يميل إلى التعبير عن هذا الموضوع، "فإن الطبيعة... تأخذ الروح الغافلة نفسها من يدها... وترتفع بها أعلى وأعلى... حتى تسترد جلالها المفقود، وتتذكر طبيعتها الخاصة بها." أما الذات (الأنا) اللجوجة، التي تصر على انفصالها عن الأخريات وعن

([1]) سوامي أساشاننda، " النظرية الهندوكية في الخلود" عدد فبراير، ١٩٥٧. والبارات المقتبسة الآتية في هذه الفقرة مأخوذة من نفس المقال وهو تسجيل لخطاب ألقي في المؤتمر الفلسفي في نورث وست، بالولايات المتحدة الأمريكية، عام ١٩٥٦.

الواحد، فإنها "تبتر" في النهاية: وبعد بلوغ هذه الغاية القصوى وهذا الختام، لا تعود هناك أية خبرة في الزمن.

والأدب الغربي لا ينقصه الاتفاق التلقائي مع هذه النظرة، مادام، كذلك، يقوم على الخبرة المباشرة، لا على التخيل التقليدي. ولنتأمل هذه القضية التي ذكرها سيجفريد ساسون في المتتاليات:

إني لأحسب

أنه لو أمكن أن يضيء خلال شدخ في جسدي

مرة فحسب– لا شيء سوى شعاع واحد

من أشعة ذلك اليوم الخالد الذي يبارك الجميع،

لما طلبت من الله أكثر من

أن أنطلق من هنا الآن.

في تلك العبارة الموجزة: "أنطلق من هنا الآن،" كم من تنازل قوي عن كل حق في الحجز على الكون الدائم! وذلك بالرغم من عدم التنازل عن المطالبة بالحق، الذي قد أصررت عليه، باعتباره مقابلاً للعالم الذي أعطانا، حق الفهم! وبعدئذ هل ننتهي بإرادتنا؟

٤ - اتحاد الرؤيا والزمن

وإني لأعود إلى الرأي الذي طرحته وهو أن رمزي التحقيق يرتبطان الواحد بالآخر، ولا يمكن إدراكهما حقاً وهما منفصلان. ولكي نبين كيف

يكون هذا ممكناً، فلأوضح أن أسلوبي الخبرة يحدثان في واقع الأمر معاً في هذه الحياة.

فلا تسير الحياة العادية من غير أن تتخللها من وقت إلى آخر "أشعتها المنبثقة من ذلك اليوم الخالد". ولنتذكر تجارب "الاستنارة" التي يتحدث عنها جون ميزفيلد في كتابه (التعليم يستغرق مدة جد طويلة، ص١٩٧) وإني لأعتقد أن هذه الخبرات– التي يمر بها كل فرد بدرجة ما– تدخل في تلمساتنا اليائسة إلى أبلغ حد: فهي تقدم– لساعة، أو يوم، أو عدة أيام– صورة لمعنى الأشياء: "الآن، ولأول مرة، أرى!" فهذا النور الداخلي ليس نهاية: وإنما هو بداية جديدة. وبينما يختفي التألق، تبقى الاستنارة، ولا يمكن إبعادها. أما عمل الحياة الذي يلي فيعينه ويوجهه إحساس فريد بتعلم الأوليات – وكأن الفرد بوضع يده من جديد على إحدى البديهيات ينبغي دائماً أن يعيش في– نهوض يعرف نهضته الخاصة – لا حقيقية تامة، وإنما توقع بلوغ التحصيل النهائي[1].

وهذا، إذا لم أكن مخطئاً، هو المعنى الحقيقي لفلسفة الجيفانمكتا الهندوكية. الارتياح والإطلاق ضمن الوجود الحالي. فالأبدية الحقة تتضمن الزمن، لا تنهى الزمن. فهي تمتد عبر المستقبل ولكنها كذلك تغطي الماضي. وغالباً ما تعمل بصيرتها (كما تفعل كل بديهة صحيحة) مصحوبة بنوع من الاسترجاع، وكأن المرء يرجع إلى مدرك سابق، أغفل لمدة طويلة. فيحول الشوق المتجه إلى الأمام نفسه إلى علة حنين. ولقد عبر أفلوطين بطريقة مدهشة عن إشارة الزمن المزدوجة إلى تأثير الجمال المادي:

---

(1) معنى الله في الخبرة البشرية ص٣٠.

فما إن يشاهد لأول وهلة.

حتى يتضح وجود مثل تلك الصفة.

فتتعرفها الروح كشيء مألوف لمدة طويلة،

يستوقف ويعدو بالإشارة

(التسعية جزء١ – باب٦، فصل٢).

وهكذا. إذا حدث في الموت، أن كان جزء ما من الرؤيا السعيدة تصسنا، وأخذ يستوقف ويدعو الروح العابرة – وهي روح سبق أن عرفت الحب الصادق على حقيقته– فإن هذه تكون حقاً لمحة من الأبدية، ووحدة مع الواحد: ولكنها لن تكون نهاية للزمن في ثبات أبدي. ذلك لأن الزمن الذي يمكن ألا يتوقف في وقت ما لا نهاية له. وهكذا تصبح على الفور استردادا للذات وذكرى. وإغراء دائماً على الخلق والإبداع خلال الحب بينما الزمن يتقدم ويسير. أما وحدتنا مع الواحد فهي مشاركة، ليست في رسوخ وعدم تغيير، وإنما في شركة معه تعمل باستمرار وتخلق عالماً لا نهاية له.

الفهرس

تقديم.. د. نجيب مرد ١١

مقدمة.. الطبية المنقحة.. وليم إرنست هوكنج ٢٢

مقدمة.. الآراء عن الموت والحياة.. وليم إرنست هوكنج ٢٤

الجزء الأول

معاني الموت

استهلال ٢٥

١- الريبة في أمر الموت..................................... ٢٦

٢- المعاني الإيجابية للموت.................................. ٣١

٣- تمهيدات منطقية عوائق لا ضرورة لها.................... ٤٢

٤- العقل والجسم الذي يضمه.................................. ٥٣

٥- معضلة بناء العالم وتركيبه.................................. ٦٠

٦- مذهب الثنائية ٦٨

٧- سمات الذاتين... ٧٥

الذات الواعية والذات الكامنة ٧٥

٨- معان أخرى للموت ٨٦

٩- ما ينبغي أن يكون.. ٩٤

ختام.. ١٠٥

الجزء الثاني

حشد من الآراء في معنى الحياة

١- قيمة مجرد الوجود على قيد الحياة........................ ١٠٨

٢- قيمة القيام بالعمل وما يتم من أعمال...................... ١١٢

٣- قيمة الحب والتقدير ١١٥
٤- قيمة النهوض بخدمة القضايا ١١٩
٥- قيمة تحقيق المصير ١٢٢
٦- تناقضات المعنى ١٢٤

الجزء الثالث

معاني الحياة

١- الفكر وسلامة العقل ١٢٧
٢- تمهيدات منطقية ١٣٤
٣- العلم والخيال ١٤٠
٤- تجربة الحضارة الغربية ١٤٧
كيف يتطلب الاتصال انفصالاً ١٥٥
١- مفهوم الله ١٥٥
٢- ديمومة الحياة ١٦١
نمو الذات ١٧٠
خاتمة: الصوفي والواقعي ١٧٩

الجزء الرابع

بعض الأبعاد الحديثة للنظام الكوني والمصير

عصر التحليل ١٩١
اللاإرادية على نطاق واسع ١٩٣
العقبة الناشئة عن دراسة علم الإنسان ١٩٩
فلسفة التدفق أو السبيل ٢٠٢

الجزء الخامس

نسبة الموت

الأبعاد ٢١٠
حقوق الخافية واللقانة................................ ٢١٢
اليقينيات الأولية...................................... ٢١٨
من الخيال إلى الفلسفة................................ ٢٢٦
الأدوار المزدوجة للنفس والعالم......................... ٢٣٥
التحليل الفلسفي...................................... ٢٤٥

الجزء السادس

خاتمة

مدى الخبرة ٢٧٤
١- خبرة الحب الخلاق ٢٧٦
٢- خبرة الموت (الاحتضار)................................ ٢٧٨
٣- الرؤيا الطوباوية (السعيدة) كتحقيق وبلوغ مأرب ٢٨٣
٤- اتحاد الرؤيا والزمن.................................. ٢٨٤